



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2005

---

**Die Rückgabe der Verheißungsgabe. Der „heilsgeschichtliche“ Sinn von  
Genesis 22 im Horizont innerbiblischer Exegese**

Schmid, Konrad

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich  
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-68153>  
Book Section

Originally published at:

Schmid, Konrad (2005). Die Rückgabe der Verheißungsgabe. Der „heilsgeschichtliche“ Sinn von Genesis 22 im Horizont innerbiblischer Exegese. In: Witte, M. Gott und Mensch im Dialog : Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag. Berlin / New York: de Gruyter, 271-300.

# Die Rückgabe der Verheißungsgabe

## Der »heilsgeschichtliche« Sinn von Gen 22 im Horizont innerbiblischer Exegese

### I. Einführung

Sechs Schreie soll Sara ausgestoßen haben und dann auf der Stelle gestorben sein, als sie von Isaak erfuhr, dass Abraham ihn ohne das Eingreifen des Engels geschlachtet hätte<sup>1</sup>. So erzählt es der jüdische Midrasch. Das hat insofern Anhalt an der Bibel, als dieser als erste Begebenheit nach Gen 22<sup>2</sup> am An-

---

<sup>1</sup> S. GenR 58,5 (vgl. Bill. IV/1, <sup>2</sup>1928, 182). Zu weiteren Ausgestaltungen der Rolle Saras in jüdischer und christlicher Tradition vgl. S.P. Brock, Sarah and the Aqedah, *Muséon* 77 (1974), 67–77; zur Auslegungsgeschichte weiter D. Lerch, Isaaks Opferung christlich gedeutet. Eine auslegungsgeschichtliche Studie, *BHTh* 12, Tübingen 1968; H. Schmid, Die Gestalt des Isaak. Ihr Verhältnis zur Abraham- und Jakobtradition, *EdF* 274, Darmstadt 1991, 60–64; R.M. Jensen, The Offering of Isaac in Jewish and Christian Tradition. Image and Text, *BI* 2 (1994), 85–110; F. Manns (Hg.), The Sacrifice of Isaac in the Three Monotheistic Religions. Proceedings of a Symposium on the Interpretation of the Scriptures Held in Jerusalem, March 16–17, 1995, *SBFA* 41, Jerusalem 1995; M. Krupp, Den Sohn opfern? Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen, Gütersloh 1995; M.B. Bourguine, Das Opfer Abrahams in jüdischer und christlicher Auslegung. Gen 22,1–19 im Midrasch Bereschit Rabba und in den Genesis-Homilien des Origenes, *US* 51 (1996), 308–315; L. Kundert, Die Opferung/Bindung Isaaks, Bd. 1: Gen 22,1–19 im Alten Testament, im Frühjudentum und im Neuen Testament, *WMANT* 78, Neukirchen-Vluyn 1998; ders., Die Opferung/Bindung Isaaks, Bd. 2: Gen 22,1–19 in frühen rabbinischen Texten, *WMANT* 79, Neukirchen-Vluyn 1998; B. Willmes, Von der Exegese als Wissenschaft zur kanonisch-intertextuellen Lektüre? Kritische Anmerkungen zur kanonisch-intertextuellen Lektüre von Gen 22,1–19, *FHSS* 41, Frankfurt a.M. 2002, 90–105; E. Noort/E. Tigchelaar (Hgg.), The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations, *Themes in Biblical Narrative. Jewish and Christian Traditions* 4, Leiden u.a. 2002; vgl. auch die Beiträge im Themenheft »Abraham« von Welt und Umwelt der Bibel 30 (2003).

<sup>2</sup> Gen 22 ist ein ausgesprochen vielbeachteter Text der alttestamentlichen Exegese, vgl. aus neuerer Zeit nur (neben den Komm.) H.-C. Schmitt, Die Erzählung von der Versuchung Abrahams Gen 22,1–19\* und das Problem einer Theologie der elohistischen Pentateuchtexte, *BN* 34 (1986), 82–109 = ders., Theologie in Prophetie und Pentateuch. Gesammelte Schriften, *BZAW* 310, Berlin/New York 2001, 108–130; T. Veijola, Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter, *ZThK* 85 (1988), 129–164; J. Van Seters, Abraham in History and Tradition, New Haven 1975, 227–249; ders., Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis, Louisville 1992, 261–264; S.

fang von Kapitel 23 den Tod Saras vermeldet – zwar nur *post hoc* und nicht *propter hoc*, doch es braucht nur wenig historische Imaginationskraft, um sich vorzustellen, dass mit Sara im Midrasch auch schon das Altertum mehr als nur Anstoß an der Abgründigkeit der Erzählung Gen 22 genommen hat. Blieb im jüdischen Midrasch der Protest gegen den Opferbefehl Gottes aber noch erzählimmanent, so hat sich das neuzeitliche Selbstbewusstsein schon früh sehr kritisch gegen die Erzählung selbst gewandt: Nach Immanuel Kant hätte Abraham wissen müssen, dass der Opferbefehl nicht von Gott stammen *könne*, denn es sei nicht möglich, dass Gott dem moralischen Gesetz widerspreche. Abrahams Antwort auf Gottes Begehren hin hätte deshalb nach Kant lauten müssen: »daß ich meinen guten Sohn nicht töten solle, ist ganz gewiß; daß aber du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiß und kann es auch nicht werden, wenn sie [sc. die Stimme] auch vom (sichtbaren)

---

Prolow/V. Orel, Isaac Unbound, BZ 40 (1996), 84–91; H.-P. Müller, Genesis 22 und das mlk-Opfer. Erinnerungen an einen religionsgeschichtlichen Tatbestand, BZ 41 (1997), 237–246; J. Ebach, Theodizee: Fragen gegen die Antworten. Anmerkungen zur biblischen Erzählung von der »Bindung Isaaks« (1 Mose 22), in: ders., Gott im Wort: Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 1997, 1–25; I. Fischer, Möglichkeiten und Grenzen historisch-kritischer Exegese: Die »Opferung« der beiden Söhne Abrahams. Gen 21 und 22 im Kontext, in: A. Franz (Hg.), Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie, PiLi 8, St. Ottilien 1997, 17–36; Kundert, Opferung/Bindung Isaaks; H.-D. Neef, Die Prüfung Abrahams. Eine exegetisch-theologische Studie zu Gen 22,1–19, AzTh 90, Calw 1998; ders., »Abraham! Abraham!« Gen 22:1–19 als theologische Erzählung, JNSL 24 (1998), 45–62; G. Steins, Die »Bindung Isaaks« im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre, HBS 20, Freiburg i.Br. u.a. 1999; ders., Abrahams Opfer, Exegetische Annäherungen an einen abgründigen Text, ZKTh 121 (1999), 311–324; ders., Die Versuchung Abrahams (Gen 22,1–19). Ein neuer Versuch, in: A. Wénin (Hg.), Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History, BETHL 155, Leuven 2001, 509–519; S. Mittmann, ha-Morijja – Präfiguration der Gottesstadt Jerusalem (Genesis 22,1–14.19). Mit einem Anhang: Isaaks Opferung in der Synagoge von Dura Europos, in: M. Hengel u.a. (Hgg.), La Cité de Dieu. Die Stadt Gottes, WUNT 129, Tübingen 2000, 67–97; R. Brandscheidt, Das Opfer des Abraham (Genesis 22,1–19), TThZ 110 (2001), 1–19; E. Boase, Life in the Shadows: The Role and Function of Isaac in Genesis – Synchronic and Diachronic Readings, VT 51 (2001), 312–335; D. Volgger, Es geht um das Ganze – Gott prüft Abraham (Gen 22,1–19), BZ 45 (2001), 1–19; C. Schäfer-Lichtenberger, Abraham zwischen Gott und Isaak (Gen 22,1–19), WuD 26 (2001), 43–60; H. Moltz, God and Abraham in the Binding of Isaac, JSOT 96 (2001), 59–69; O. Boehm, The Binding of Isaac. An Inner-Biblical Polemic on the Question of »Disobeying« a Manifestly Illegal Order, VT 52 (2002), 1–12; A. Michel, Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament, FAT 37, Tübingen 2003; O. Kaiser, Die Bindung Isaaks. Untersuchungen zur Eigenart und Bedeutung von Genesis 22, in: ders., Zwischen Athen und Jerusalem. Studien zur griechischen und biblischen Theologie, ihrer Eigenart und ihrem Verhältnis, BZAW 320, Berlin/New York 2003, 199–224.

Himmel herabschallete«<sup>3</sup>. Die Erzählung Gen 22 mag sein, was sie will, doch Gottes Wort spricht nicht aus ihr.

Soweit Kant. Die aufklärerische Reduktion der Religion auf vernünftige Ethik ist allerdings in die Jahre gekommen. So fremd die biblische Erzählung Gen 22 auch ist, gänzlich vertraut wirkt auch der aufklärerische Protest gegen sie nicht mehr. Dass die Bibel mehr und anderes ist als eine propädeutische Illustration vernünftiger ethischer Grundsätze, hat bereits die Romantik gegen die Aufklärung mit hinreichender Deutlichkeit klargestellt, und das vergangene Jahrhundert hat ein eigenes Gespür für die narrative Logik der Bibel entwickelt. Hinter der Bibel stehen keine moralischen Imperative, die die Perfektion der Welt vorantreiben wollen, sondern Erfahrungen, die Menschen mit Gott gemacht haben und wenn deren literarische Gestalt so vielschichtig und ambivalent ist wie diese Erfahrungen selbst, dann spricht das zunächst einmal nicht gegen, sondern für die Bibel.

Die Verfasser von Gen 22, das darf man getrost unterstellen, haben sich den Gott, von dem Gen 22 erzählt, nicht einfach ausgedacht, vielmehr steht die Erzählung für bestimmte Erfahrungsdimensionen, die diese Verfasser nicht von Gott fernhalten wollten und konnten.

Doch was bewegt Gen 22? Die Antworten auf diese Frage sind in der Auslegungsgeschichte sehr unterschiedlich ausgefallen – das hängt nicht allein mit den Schwierigkeiten, sondern auch den hermeneutischen Potentialen dieser Erzählung zusammen. Blickt man auf die neuere Forschung<sup>4</sup>, so ist die Bandbreite von Auslegungen nicht enger geworden, was allerdings weniger mit der Disziplinlosigkeit der Exegeten, sondern eher mit dem Reichtum des Textes zu tun hat. Insofern lassen sich die verschiedenen Zugänge zu Gen 22 nicht einfach gegeneinander ausspielen (obwohl auch Fehlurteile zu beobachten sind), sondern sie können mitunter durchaus synthetisiert werden.

Im folgenden sollen zunächst vier Hauptlinien der Exegese von Gen 22 betrachtet werden (II.), um sie in weiteren Schritten unter Einbezug innerbiblischer rezeptionsgeschichtlicher Fragestellungen kritisch zusammenzuführen (III.-IV.). Die dabei in den Vordergrund gerückte Sinnperspektive, die der Titel dieses Beitrags zu umschreiben versucht, ist dabei – selbstredend – nicht die einzige, die Gen 22 freigibt, zumal sie in sich wiederum sachlich zu differenzieren ist; die im Folgenden aufgewiesenen innerbiblischen Bezüge zeigen aber, dass es sich um einen der im Vordergrund stehenden Gehalte der Erzählung handelt.

Was die kontrovers diskutierte Entstehungsgeschichte von Gen 22 betrifft, so hat die jüngste Studie von O. Kaiser die hierfür unhintergehbaren Punkte deutlich herausgestellt, an die im folgenden angeschlossen werden kann: Man sollte »alle Versuche aufgeben, hinter der vor-

---

<sup>3</sup> I. Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1798), Werke in sechs Bänden, hg. von W. Weischedel, Bd. VI, Darmstadt <sup>3</sup>1975, 333.

<sup>4</sup> Vgl. im Überblick die Darstellung von Steins, ZKTh 1999.

liegenden Fassung von Gen 22 eine ältere zu rekonstruieren oder zu postulieren, die entweder die Erinnerung an ein vorgeschichtliches Ereignis oder eine entsprechende Kultätologie bewahrt hätte<sup>5</sup>. Der Grundbestand der Erzählung, die allerdings nie für sich bestanden hat (vgl. u. IV.), sondern von vornherein für ihren Kontext geschrieben worden ist, findet sich in den V.1-13<sup>6</sup>(.14?<sup>7</sup>).19a, demgegenüber V.15-18 – entgegen der Minderheitsmeinung etwa von Coats<sup>8</sup>, Van Seters<sup>9</sup>, White<sup>10</sup>, Alexander<sup>11</sup>, Wenham<sup>12</sup>, Steins<sup>13</sup> und Brandscheidt<sup>14</sup> – eine sekundäre Erweiterung darstellen, wie zuletzt wieder Aurelius und Michel herausgestellt haben<sup>15</sup>. Das meistens gegen die Ausgrenzung von V.15-18 vorgetragene Argument, dass ohne diese zweite, durch neuen Redeeinsatz und **וְנִיִּית** deutlich abgesetzte<sup>16</sup> Verheißung der Test Abrahams ohne Ziel bleibe – Abraham erhalte »lediglich« seinen Sohn zurück –, verkennt das theologische Eigengewicht der Verschönerung des Verheißungsträgers Isaaks (vgl. u. IV.). Für eine diachrone Absetzung spricht vor allem die konzeptionelle Verschiebung, die sich im Gefolge von V.15-18 für die Vätergeschichte insgesamt ergibt und die sich an der Textgenese dieses Stücks ablesen lässt: »Im einzelnen stammt V.17aa aus 12,2 und 15,5; V.17b aus 24,60; V.18a aus 12,3 und 18,18. Neu sind die Begründungen V.16ba und 18b. Sie verändern nachhaltig den Charakter der bisher stets unbegründeten, d.h. unbedingten Väterverheißungen«<sup>17</sup>.

<sup>5</sup> Bindung, 217. Namentlich zu nennen ist die Zurückweisung der methodisch unkontrollierbaren literarkritischen Experimente von Kundert, Opferung, 31f.43; Boehm, VT 2002, die aus Gen 22 literarische Texte »re«-konstruieren, in denen Isaak tatsächlich geopfert wird (Kundert) bzw. Abraham sich dem Opferbefehl widersetzt (Boehm; vgl. zur Kritik auch Michel, Gott, 248f). Zu den älteren Versuchen von H. Graf Reventlow, Opfere deinen Sohn. Eine Auslegung von Gen 22, BSt 53, Neukirchen-Vluyn 1968; R. Kilian, Isaaks Opferung. Zur Überlieferungsgeschichte von Gn 22, SBS 44, Stuttgart 1970 s. die Kritik bei E. Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984, 320f Anm. 53.

<sup>6</sup> Zu V.12bb vgl. u. Anm. 81.

<sup>7</sup> Kaiser (Bindung, 216f; ebenso Müller, BZ 1997, 237) grenzt – entgegen der von vielen favorisierten Absetzung von V.14b allein – V.14 insgesamt literarkritisch aus, doch bleibt die Entscheidung wegen des dunklen Verständnisses des gesamten Verses unsicher. Zu A. Marx, Sens et fonction de Gen. XXII 14, VT 51 (2001), 197–205, 199–201 vgl. Michel, Gott, 267–269 mit Anm. 114.

<sup>8</sup> G.W. Coats, Abraham's Sacrifice of Faith. A Form-Critical Study of Genesis 22, Int. 27 (1973), 389–400.

<sup>9</sup> Abraham, 239.

<sup>10</sup> H.C. White, The Initiation Legend of Isaac, ZAW 91 (1979), 1–30, 11.27f.

<sup>11</sup> T.D. Alexander, Gen 22 and the Covenant of Circumcision, JSOT 25 (1983), 17–22.

<sup>12</sup> G. Wenham, Genesis 16–50, WBC 2, Dallas 1994, 102.

<sup>13</sup> Bindung, 104–114.220. Weitere bei Michel, Gott, 254 Anm. 51.

<sup>14</sup> TThZ 2001, 14f mit Anm. 20.

<sup>15</sup> Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch, BZAW 319, Berlin/New York 2003, 190–198; Michel, Gott, 270f.

<sup>16</sup> »[L]'ange parle une seconde fois (22,15) alors qu'il aurait pu tout dire la première fois«, nämlich in 22,11f (J.-L. Ska, Essai sur la nature et la signification du cycle d'Abraham (Gn 11,27–25,11), in: A. Wénin (Hg.), Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History, BETHL 155, Leuven 2001, 153–177, 166 Anm. 44).

<sup>17</sup> C. Levin, Der Jahwist, FRLANT 157, Göttingen 1993, 178; vgl. Kaiser, Bindung, 213–217.

## II. Auslegungsgeschichtliche Zugänge zu Gen 22<sup>18</sup>

*Die religionsgeschichtliche Interpretation (Hermann Gunkel).* In der neuzeitlichen Bibelauslegung lässt sich nicht selten beobachten, wie theologische Probleme eines Textes breit religionsgeschichtlich behandelt und abgeleitet und in der Folge als gelöst betrachtet werden. Ein besonders eindruckliches Beispiel bietet in dieser Hinsicht die Interpretation Gunkels zu Gen 22<sup>19</sup>. Gunkel sah mit seinen Vorläufern den ursprünglichen Sinn der Erzählung darin, dass es hier um eine Absage an das Kinderopfer gehe. Hinter Gen 22 stehe eine noch vorisraelitische Kultlegende, die davon erzählt habe, wie ein Vater, wie viele vor ihm, seinen Sohn einer Gottheit opfern wollte, von dieser selbst aber angehalten wurde, statt des Kindes ein Tier als Ersatzopfer darzubringen und so das Kinderopfer abzuschaffen. In religionsgeschichtlicher Perspektive verkehrt sich die vermeintliche Inhumanität der Erzählung also nachgerade in ihr Gegenteil: Nicht von einem grausamen Gott, der Kinderopfer fordert, sondern von einem, der diese zugunsten von Tieropfern ablehnt, davon berichtet Gen 22.

Es gibt wenige Resultate der kritischen Bibelexegese, die so erfolgreich rezipiert worden sind wie diese religionsgeschichtliche »Rettung« von Gen 22. Allerdings: So attraktiv diese Deutung erscheint, so unhaltbar ist sie doch, wie dies mittlerweile auch weithin zugestanden wird<sup>20</sup>. Wo liegen ihre Probleme?

Zunächst: Nirgends schimmert in Gen 22 auch nur die leiseste Kritik am Kinderopfer durch, im Gegenteil: Was nach der Erzählung allein zählt, ist, dass Abraham *tatsächlich bereit* ist, seinen Sohn zu opfern. Dazu wird er aufgerufen und dafür wird er 22,12<sup>21</sup> auch explizit gelobt.

---

<sup>18</sup> Vgl. o. Anm. 4.

<sup>19</sup> H. Gunkel, *Genesis*, HK I/1, Göttingen <sup>6</sup>1964, 240–242; vgl. H. Holzinger, *Genesis*, KHC I, 1898, 165: »Gen 22,1–19 ist dann eine gegen das Menschenopfer sich aussprechende Tendenz Erzählung«. Vgl. den Hinweis bei Veijola (ZThK 1988, 157 Anm. 152) und Lerch (Isaaks Opferung, 221) auf Johannes Clericus (1657–1736); weitere ältere Vertreter bei O. Kaiser, *Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben*, in: ders., *Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments*, Göttingen 1984, 142–166, 145f Anm. 11; Steins, *Bindung*, 108f.

<sup>20</sup> Vgl. etwa W. Zimmerli, *1. Mose 12–25, Abraham*, ZBK.AT 1.2, Zürich 1976, 110; I. Fischer, *Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels*, Stuttgart u.a. 1995, 57–69; dies., *Die Lebensprobe des Abraham. Gen 22 im Kontext der Frauentexte der Erzelternerzählungen*, BiLi 72 (1999), 199–214; C. Eberhart, *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen*, WMANT 94, Neukirchen-Vluyn 2002, 206 Anm. 3 (Lit.); vgl. aber Müller, BZ 1997, 237–246; Volgger, BZ 2001, 13–16.

<sup>21</sup> Vgl. entsprechend auch 22,16f.

Hinzu tritt, dass die Erzählung selber von allem Anfang damit rechnet, dass Opfer grundsätzlich *Tieropfer* sind. Isaak fragt seinen Vater: »Hier ist das Feuer und das Holz, wo aber ist das Schaf zum Opfer«? (V.7). Die Erzählung läuft also keineswegs auf die *Einrichtung* des Tieropfers hinaus, sondern setzt dieses bereits als geläufig voraus. Es geht Gen 22 um eine exzeptionelle Probe, und der Befehl des Kinderopfers erschließt sich nachgerade nur als ein ganz außerordentlicher und alles andere als üblicher Vorgang.

Schließlich ist auch der religionsgeschichtliche Befund in Rechnung zu stellen, dass sich Kinderopfer im antiken Israel nirgends mit hinreichender Wahrscheinlichkeit historisch nachweisen lassen. Entsprechendes archäologisches und epigraphisches Material läßt sich lediglich für die Phönizier und Punier beibringen<sup>22</sup>, weiter liegen einige möglicherweise historisch auswertbare alttestamentliche Notizen über eine solche Kinderopferpraxis für Nachbarvölker Israels wie etwa Moab (2Kön 3,27) vor, die aber durchaus auch aus dem deuteronomistisch gepflegten Topos der Schandtaten der Völker zu erklären sein könnten. Für das antike Israel selbst ist der Befund zwar – wie gerade neuerdings wieder betont wird<sup>23</sup> – nicht ganz eindeutig, doch sind bei den für Kinderopfer angeführten Belegen durchwegs auch alternative Interpretationen möglich. Das gerne martialisch als Kinderopfer gedeutete Ritual am »Tofet«<sup>24</sup> im Hinnom-Tal, wo davon die Rede ist, dass man Kinder »durch das Feuer gehen ließ«, dürfte eher einen Weiheritus als einen Menschenopfervorgang im Blick haben<sup>25</sup> (die Rezeptionsmöglichkeit [oder erst-

<sup>22</sup> Vgl. KAI 47; 61A; 79; 98f; 162f. Zur Diskussion vgl. S.S. Brown, Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context, JSOT/ASOR MS 3, Sheffield 1991; F.M. Cross, A Phoenician Inscription from Idalion: Some Old and New Texts Relating to Child Sacrifice, in: M.D. Coogan u.a. (Hgg.), Scripture and Other Artifacts, FS P.J. King, Louisville 1994, 93–107 sowie die Lit. in den Anm. 23–27.

<sup>23</sup> Mit Menschen-/Kinderopfern im antiken Israel rechnen etwa Müller, BZ 1997; T. Römer, Le sacrifice humain en Juda et Israël au premier millénaire avant notre ère, Archiv für Religionsgeschichte 1 (1999), 17–26; E. Noort, Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible, in: ders./E. Tigchelaar (Hgg.), The sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its interpretations, Themes in biblical narrative. Jewish and Christian traditions 4, Leiden u.a. 2002, 1–20, 6–14; Kaiser, Bindung, 219–222; Michel, Gott, 287–294 (jeweils mit Lit.).

<sup>24</sup> Vgl. J.A. Dearman, The Tophet in Jerusalem. Archaeology and Cultural Profile, JNWSL 22 (1996), 59–71.

<sup>25</sup> Vgl. K. Engelken, Menschenopfer im Alten Orient und im Alten Testament, in: H. Seebass, Genesis II/1, Neukirchen-Vluyn 1997, 205–207, 206 (mit Verweis auf J. Ebach/U. Rüterswörden, ADRMLK, »Moloch« und BA'AL ADR, UF 11 [1979], 219–226, 222; M. Weinfeld, The Worship of Molech and the Queen of Heaven and Its Background, UF 4 [1972], 133–154; ders., Burning Babies in Ancient Israel, UF 10 [1978], 411–413, 411f); Blum, Vätergeschichte, 327 mit Anm. 97; R. Albertz, Religionsgeschichte Israels, GAT 8/1.2, Göttingen 1992, 297–301; K.A.D. Smelik, Moloch, Molekh or Molk-Sacrifice? A Reassessment of the Evidence Concerning the Hebrew Term Molekh, SJOT 9 (1995), 133–142; W. Zwickel, Art. Menschenopfer, NBL Lfg. 10, Solothurn/Düsseldorf 1995, 765f.

malige Stilisierung<sup>26]</sup> als Kinderopfer verdankt sich wiederum der deuteronomistischen Perhorreszierung dieses Ritus), die tragische Begebenheit um Jephthas Tochter in Ri 11 dürfte vielmehr aus der literarisch-kulturellen Begegnung mit der griechischen Tragödie als aus einem entsprechenden religionsgeschichtlichen Hintergrund zu erklären sein<sup>27</sup>, die Erstgeburtsbestimmungen der alttestamentlichen Rechtsüberlieferungen sind historisch kaum mit Kinderopfern in Zusammenhang zu bringen<sup>28</sup>.

Doch diese Punkte betreffen allesamt erst Präliminarien: Man muss nicht einmal religionsgeschichtlich ungesicherte Urteile zur Kinderopferpraxis aufdecken, um die vor allem mit dem Namen Gunkels verbundene Deutung von Gen 22 als Erzählung von der Ablösung des Kinder- durch das Tieropfer als inadäquat zu beurteilen. Selbst wenn sie religionsgeschichtlich richtig wäre, so würde sie doch nur die Vorgeschichte der jetzigen Erzählung betreffen<sup>29</sup>. Das hat sogar schon Gunkel selbst gesehen, der von der »gegenwärtigen Gestalt« der Erzählung festhielt, sie sei »nur [sic!] ein Charaktergemälde«<sup>30</sup>, um dann, ebenso entschieden wie ausführlich, zum älteren Sinn der Erzählung überzugehen<sup>31</sup> – nämlich der Ablösung des Kinder- durch das Tieropfer –, die ihn ebenso interessierte wie faszinierte.

Gunkels Interpretation war in gewissem Maß typisch für seine Zeit der Dominanz der religionsgeschichtlichen Schule in der Bibelwissenschaft. Mit dem Zurücktreten ihres Einflusses schon vor und vollends nach dem Zweiten Weltkrieg löste sich allerdings deren Fixierung auf die überlieferungsgeschichtlichen Vorstufen der Erzählungen und andere Perspektiven gewannen Raum.

*Die heilsgeschichtliche Interpretation (Gerhard von Rad).* Gerhard von Rads bekannte Auslegung zu Gen 22, die sachlich den entsprechenden Abschnitt

---

Anders G.C. Heider, The Cult of Molek. A Reassessment, JSOT.S 43, Sheffield 1985, 174–203; ders., Art. Molech, DDD, Leiden u.a. 1995, 1090–1097; J. Day, Molech. A God of Human Sacrifice in the Old Testament, UCOP 41, Cambridge 1989, 46–71; Kaiser, Erstgeborenen; Bindung, 220 Anm. 107 (Lit.); Römer, Archiv für Religionsgeschichte 1999; Michel, Gott, 287–294; zur Diskussion vgl. ferner Schäfer-Lichtenberger, WuD 2001, 48f; Volgger, BZ 2001, 13–16.

<sup>26</sup> Vgl. Smelik, SJOT 1995.

<sup>27</sup> Vgl. T. Römer, Why would the Deuteronomists Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?, JSOT 77 (1998), 27–38. Römer rechnet damit, dass Ri 11 von Gen 22 literarisch abhängig ist (32, vgl. Michel, Gott, 300–302).

<sup>28</sup> Vgl. Steins, Bindung, 181–185; anders Römer, Archiv für Religionsgeschichte 1999, 20f.

<sup>29</sup> Vgl. Schmitt, BN 1986, 83f mit Anm. 4; Veijola, ZThK 1988, 157: »der Sinn der Erzählung wird hinter dem Text in der Religionsgeschichte gesucht, und der so gefundene Sinn wird dann zur eigentlichen Botschaft des Textes hochstilisiert«.

<sup>30</sup> 240, vgl. ebd.: »Polemik gegen das Kinderopfer [...] liegt demnach hier gänzlich fern; von Zorn und Abscheu gegen diesen finsternen Brauch ist nicht die Rede«.

<sup>31</sup> 240–242.



seines Genesiskommentars fortführt<sup>32</sup> und als Einzelstudie mit dem auffälligen, sachlich aber treffenden<sup>33</sup> Titel »Das Opfer des Abraham«<sup>34</sup> erschienen ist, liest sich wie eine programmatische Erklärung gegen Gunkel. Von Rad schreibt: »Im Verständnis der jetzigen Erzählung werden wir durch die Kenntnis der Vorgeschichte des Stoffes kaum gefördert«<sup>35</sup>. Noch pointierter schrieb er zu Gen 22 bereits in seiner Theologie des Alten Testaments: »[D]er Theologe wird wissen, wofür er sich zu entscheiden hat: Für die klare Aussage [sc. der Jetztgestalt] und nicht für die dunklen überdeckten Reste einer viel älteren Überlieferungsstufe; denn wie interessant diese auch immer sein mögen, eine Aussage geht von ihnen nicht mehr aus«<sup>36</sup>.

Was aber dann ist die Aussage der Erzählung Gen 22, wenn ihr Sinn nicht in der Begründung der Ablösung des Kinderopfers durch das Tieropfer zu sehen ist? Von Rad hat auch gegen Gunkels Interpretation des *vorliegenden* Textes sehr deutlich gesehen, dass es bei dieser Erzählung gerade nicht um ein »Charaktergemälde« Abrahams geht, das den bloßen Kadavergehorsam verherrlicht, der prinzipiell auch auf andere Weise hätte geprüft werden können, sondern dass mit dem Befehl der Opferung *Isaaks* eine ganz spezifische theologische Dimension in den Blick genommen wird: »Das von Gott nach langem Verzug geschenkte Kind, das einzige Bindeglied, das zu der verheißenen Größe des Samens Abrahams führen kann, soll Gott im Opfer wieder zurückgegeben werden«<sup>37</sup>. Was von Abraham verlangt wird, ist also, dass er mit der Opferung seines Sohnes auch die Verheißung Gottes an ihn zurückgeben soll. Es geht mithin nicht allein um Abraham in seiner Beziehung zu Isaak, sondern auch in seiner Beziehung zu Gott – er soll seinen Sohn opfern und er soll damit die ihm gegebene Verheißung, ein großes Volk zu werden und für dieses große Volk ein Land zum Besitz zu erhalten, von sich aus zunichte machen. Das steht auf dem Spiel in Gen 22, von dieser doppelten Probe Abrahams spricht die Erzählung, aber auch davon, wie Isaak und die an seiner Person hängende Mehrungsverheißung diese Gefährdung bis zum letzten überstehen.

Diese – wenn man so will – »heilsgeschichtliche Interpretation von Rads«<sup>38</sup> entfaltete eine große Überzeugungskraft, namentlich solange die Neuere Urkundenhypothese weitgehend unbestritten in Geltung stand. Gen 22 galt als Werk des Elohisten und war dementsprechend in einen großen heilsge-

---

<sup>32</sup> Das erste Buch Mose Genesis, ATD 2–4, Göttingen 1952, 203–209.

<sup>33</sup> Vgl. J.A. Soggin, Genesis, Darmstadt 1997, 306.

<sup>34</sup> Das Opfer des Abraham, KT 6, München (1971) <sup>2</sup>1976.

<sup>35</sup> Opfer, 26.

<sup>36</sup> Theologie des Alten Testaments, Bd. I., München <sup>8</sup>1982, 187.

<sup>37</sup> ATD 2–4, 189; vgl. in einer nebensächlichen Bemerkung bereits auch Gunkel, HK I/1, 236: »Aus dem Zusammenhang der Abrahamsgeschichten kommt hinzu, dass mit Isaaks Tode alle Verheißungen Gottes hinfallen würden«.

<sup>38</sup> Schmitt, BN 1986, 85.

schichtlichen Ablauf von den Väterverheißungen über die Exodusdarstellung bis hin zum zwar nicht mehr erhaltenen, aber doch zu erwartenden Bericht über die Landnahme eingestellt und von daher interpretierbar. Der Elohist erzählte also von der Erfüllung der Verheißungen Gottes durch alle, denkbar elementarsten Gefährdungen hindurch.

Doch auch diese Interpretation von Rads zeigte sich bald – jedenfalls in der von ihm vorgenommenen literarhistorischen Profilierung – insofern als problematisch, als die Annahme eines elohistischen Geschichtswerks sich schon vor dem Beginn der großen Umwälzungen in der Pentateuchforschung der siebziger Jahre als überaus brüchig erwies. Die wenigen Fragmente, die man dem Elohisten zuwies, ließen sich nur in sehr abenteuerlicher Argumentation als Bestandteile eines ursprünglich selbständigen Quellenfadens deuten. Es scheint sich bei ihnen – so die heute gängige Annahme – nicht um quellenhaftes, sondern um redaktionelles Material zu handeln. Für Gen 22 kamen zwei Punkte besonders erschwerend hinzu: Zum einen, dass in Gen 22 von Gott nicht nur als Elohim (V. 8f.12f), sondern auch als Jhwh (V.11.14a) gesprochen wird. Man versuchte dies damit zu erklären, dass in V.11.14a Elohim sekundär durch Jhwh verdrängt worden sei<sup>39</sup>. Doch wieso gerade in V.11 und 14a? Weshalb an den anderen Stellen nicht? Zum anderen musste die heilsgeschichtliche Interpretation von Gen 22 im Rahmen von »E« davon ausgehen, dass auch Gen 15 zu »E« gezählt werden kann, denn nur hier wird im Rahmen des mutmaßlichen »E« überhaupt eine Mehrungsverheißung, die dann in Gen 22 gefährdet werden könnte, ausgesprochen. Zwar war die Annahme einer Zuweisung von Gen 15 zu »E« lange beliebt, denn der Text war offenkundigerweise weder »J« noch »P«, sondern in gewissem Sinn eine Triplette zu Gen 12,1–3 (»J«) und Gen 17 (»P«), musste also nach der Logik der Urkundenhypothese zu »E« gehören, doch krankte diese v.a. auf dem Substraktionsprinzip basierende Zuweisung nur schon daran, dass Gott in Gen 15 nie Elohim, sondern durchgängig Jhwh heißt. So stand es weder um den Elohisten als ganzes, noch um die Zuweisung von Gen 22 (und 15) zu ihm im Einzelnen gut bestellt; um es kurz zu sagen: beides sind unhaltbare Thesen<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Vgl. Gunkel, HK I/1, 238–240. Vgl. für V.14 jetzt immerhin 4QGenExod<sup>a</sup>, Frg. 1 (אֱלֹהִים statt יְהוָה) (J. Davila, The Name of God at Moriah. An Unpublished Fragment from 4QGenExod<sup>a</sup>, JBL 110 [1991], 577–582; vgl. DJD XII, 11).

<sup>40</sup> Das Urteil gilt auch in Ansehung von A. Graupner, Der Elohist. Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte, WMANT 97, Neukirchen-Vluyn 2002. Dessen Apologie für das traditionelle Quellenmodell – mit dem Hauptargument der Koinzidenz des Jhwh-/Elohim-Syndroms mit textlichen Dubletten (4.7f u.ö.) – ist für die Unterscheidung »P«-/nicht-»P« zutreffend, nicht aber für die klassische »J«-»E«-Differenzierung im Sinne der Urkundenhypothese (vgl. die nur bedingt sprechenden »Musterbeispiele« aus dem vorpriesterlichen Tetrateuch [7], für die plausible Erklärungen im Rahmen einer redaktionellen Ergänzungslösung vorliegen).

Was bedeutete nun die Aufgabe der These eines elohistischen Geschichtswerks für Gen 22? Gen 22 war damit quellenkritisch ortlos geworden und es muß nicht erstaunen, dass Gen 22 nun wieder sehr viel stärker als Einzelerzählung, als Bewährung des gottesfürchtigen Abraham in seinem Leiden interpretiert wurde. Forschungsgeschichtlich gesehen kehrte man damit – nicht ohne Anhalt an von Rad selbst<sup>41</sup> – wieder zu Gunkel zurück<sup>42</sup>, was nicht nur chronologisch, sondern auch sachlich gesehen einen Rückschritt bedeutete – denn die heilsgeschichtlich-kontextuelle Interpretation von Rads war als solche natürlich nicht gänzlich abhängig von der Elohistentheorie, sondern wäre redaktionsgeschichtlich durchaus modifizierbar gewesen. Gleichwohl: Gen 22 wurde nach der Verabschiedung von »E« wieder zur Einzelerzählung und man versuchte, dies auch aus dem Text zu belegen. Westermann etwa schrieb in Auseinandersetzung mit von Rad: »Es ist zu beachten, dass mit der Hinzufügung: ›deinen einzigen, den du liebhabst‹ [sc. zum Opferbefehl] die Beziehung des Vaters zu seinem Kind hervorgehoben, aber nicht angedeutet wird, daß er ›der Sohn der Verheißung‹ ist«<sup>43</sup>. Damit nahm Westermann Gen 22 aus dem Leseablauf heraus und inaugurierte eine bis heute gern gepflegte Zugangsweise zu dieser Erzählung, die sie *de facto* als einen diskreten Einzeltext interpretiert<sup>44</sup>, selbst wenn deren literarische Kontextgebundenheit zugestanden wird.

*Gen 22 als Glaubenserzählung (Timo Veijola).* Veijola hat 1988<sup>45</sup> eine dichte Auslegung zu Gen 22 vorgelegt, die bei aller Umsicht in dieser Linie liegt. Er datiert den Text zwar in die Perserzeit<sup>46</sup> und weist auf elementare Verbindungen zu späten Stücken wie Gen 12,1-4a und 15,4f hin<sup>47</sup>, legt Gen 22 aber im Wesentlichen im Vorgang eines beeindruckenden *close-reading*, das eine

---

<sup>41</sup> Vgl. von Rad, ATD 2–4, 203: »Auch diese Erzählung – die formvollendetste und abgründigste aller Vätergeschichten hat nur einen sehr lockeren Anschluß an das Vorhergegangene und läßt schon daran erkennen, daß sie gewiß lange Zeit ihre Existenz für sich hatte, ehe sie ihren Ort in dem großen Erzählungswerk des Elohisten gefunden hat« (vgl. auch u. Anm. 44).

<sup>42</sup> Das gilt auch für die Annahme, dass hinter Gen 22 ursprünglich die Ablösung des Kindes durch das Tieropfer steht, die C. Westermann (Genesis. 2. Teilband. Genesis 12–36, BK I/2, Neukirchen-Vluyn 1981, 429–447) von Gunkel übernimmt, wenn er auch auf eine entsprechende Rekonstruktion verzichtet.

<sup>43</sup> Westermann, BK I/2, 437; vgl. auch Schmitt, BN 1986, 85f. Zur Kritik dieses Arguments s.u. bei Anm. 76.

<sup>44</sup> Mit einer eigenständigen Vorstufe von Gen 22 rechnen etwa Blum, Vätergeschichte, 330 (»Diese Einzigartigkeit und die Geschlossenheit der Erzählung deuten zweifellos auf eine kontextunabhängige Einzelüberlieferung«) und Levin, Jahwist, 176.

<sup>45</sup> ZThK 1988. Vgl. jetzt ders., Abraham und Hiob. Das literarische Verhältnis von Gen 22 und der Hiob-Novelle, in: C. Bultmann u.a. (Hgg.), Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik, FS R. Smend, Göttingen 2002, 127–155.

<sup>46</sup> ZThK 1988, 155.

<sup>47</sup> ZThK 1988, 150.

gewisse Nähe zu der Auslegung von Elias Auerbach<sup>48</sup> zeigt, als Einzelerzählung aus. Besondere Beachtung schenkte Veijola dabei denjenigen Erzählelementen in Gen 22, die zeigen, dass es nicht bloss um den Gehorsam, sondern ebenso sehr um das Vertrauen – oder wie Veijola sagt – den »Glauben« Abrahams gehe. Da ist zunächst die Antwort Abrahams auf die Frage seines Sohnes auf dem Weg zur Opferstätte, wo denn das Opfertier sei. Abraham antwortet: Gott wird sich ein Opfertier<sup>49</sup> zum Brandopfer ansehen (V.8). Diese Antwort ist nach Veijola keine Notlüge Abrahams, sondern steht für dessen Vertrauen darauf, dass es nicht zum Letzten kommen wird. Bestätigen lässt sich dies durch die Anweisung in V.5, die Abraham seinen Knechten gibt: »Ich und der Knabe, wir wollen dort hingehen und anbeten und wieder zu euch zurückkehren«. Innerhalb der sehr straff dargebotenen Erzählung erstaunt diese ausführliche Rede Abrahams – für den Fortgang der Ereignisse hätte ein bloßes Fortschicken der Knechte durchaus genügt. Offenbar aber will der Erzähler hier einen bestimmten Akzent setzen: Abraham vertraut darauf, dass er wieder mit Isaak zurückkehren wird<sup>50</sup>.

Gen 22 handelt also nicht einfach von einer Gehorsamsprobe Abrahams, sondern zeigt, wie der Gehorsam Abrahams in seinem Gottvertrauen gründet und von diesem begleitet, ja ermöglicht wird. Freilich sollte man auch hier wieder nicht der Versuchung erliegen, in antiautoritärer Absicht Gehorsam gegen Vertrauen auszuspielen. Die Engelrede V.12 hält jedenfalls unmissverständlich fest, dass die Gottesfurcht Abrahams darin besteht, dass er seinen einzigen Sohn Gott nicht vorenthalten hat, und gerade nicht darin, dass er mit der Rücknahme des Opferbefehls in letzter Sekunde rechnete und darauf vertraute, dass Gott es doch nicht zum Äußersten kommen lassen werde<sup>51</sup>.

Insgesamt führte Veijolas vielbeachtete Interpretation die inneren Akzente der Erzählung als solcher in gelungener Verdichtung vor Augen, gleichwohl kann man sich des Eindrucks einer gewissen Perikopenfixiertheit nicht erwehren: Die vor allem durch von Rad herausgestellten kontextuellen Sinngehalte der Erzählung blieben etwas am Rande stehen.

*Die kanonische Interpretation von Gen 22 (Georg Steins).* Die neuerliche eingehende Behandlung von Gen 22, im Rahmen einer Münsteraner Habilitationsschrift durch Steins, lässt sich ein Stück weit als entgegengesetzte Bewegung des Pendels interpretieren: Steins inventarisiert die unterschiedlichen intertextuellen Verbindungen von Gen 22 im Rahmen des Pentateuch und nähert sich Gen 22 so ganz entschieden vom Kontext her. Steins erhebt von

---

<sup>48</sup> Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Bern/München 1971, 5–27.

<sup>49</sup> Vgl. zu  $\eta\psi$  als »Stück Kleinvieh« Veijola, ZThK 1988, 160f mit Anm. 172 (Ges-B 780a).

<sup>50</sup> Vgl. auch Schmitt, BN 1986, 94 mit Anm. 56–58 (Lit.).

<sup>51</sup> S.u.

ihm so genannte »[k]anonisch-intertextuelle Konstellationen«<sup>52</sup> von Gen 22 zu Texten wie Gen 12,1-9; 21,1-21; Ex 19-24; Dtn 8,2-6; Lev 8-9.16/Ex 29,38-46; Dtn 12; Ex 3-4. Die untersuchten Konstellationen haben dabei paradigmatischen Charakter, es ist – selbstredend – noch mit einer Vielzahl weiterer Kontextualisierungsmöglichkeiten innerhalb und außerhalb des Pentateuch zu rechnen<sup>53</sup>. Auch wenn Steins nicht in erster Linie an einer entstehungsgeschichtlichen Auswertung der von ihm erhobenen Bezüge interessiert ist, so ergibt sich ihm doch auch in dieser Hinsicht eine deutliche Option: »Am plausibelsten lassen sich meines Erachtens die in den kanonisch-intertextuellen Lektüren entdeckten Übereinstimmungen damit erklären, daß der Autor von Gen 22 bewußt auf diese Texte angespielt hat. [...] Diese These impliziert, daß Gen 22 zu den jüngsten Texten im Pentateuch gehört«<sup>54</sup>. Steins' Studie dürfte sowohl bezüglich des hohen Intertextualitätsgrades als auch bezüglich des jungen Alters von Gen 22 grundsätzlich recht haben. Ihr Verdienst besteht darin, bestimmte Sinngehalte der Erzählung hervorgehoben zu haben, die sich besonders zu erkennen geben, wenn Gen 22 im Lichte anderer Texte gelesen wird. Allerdings liegt genau an diesem Punkt auch die wesentliche Grenze dieser Untersuchung: Die unterschiedlichen Kontextualisierungsmöglichkeiten von Gen 22 werden sozusagen enzyklopädisch nebeneinander gereiht; inhaltliche Gesichtspunkte zur Gewichtung dieser Bezüge, namentlich von Gen 22 aus entwickelt, spielen eine untergeordnete Rolle. Steins hebt allerdings besonders ein Moment hervor: »Das am Sinai mit der Einrichtung des Kultes gestiftete Gottesverhältnis (vgl. Ex 19,3ff und Ex 29,45f) ist bereits in einer Vorwegnahme Abraham gewährt« (201) – »Gen 22 wird so lesbar als Sinaiprolepse: Die großen Konzepte der Gottesbegegnung Israels im Gesetz und im Kult werden ineinandergeschoben und gewissermaßen auf Abraham ›vorverlagert‹. Abraham nimmt vorweg, was Israel am Sinai mitgeteilt werden soll; und Israel kann sich immer wieder auf die Tat dieses einen berufen«<sup>55</sup>. Der Grund, weshalb dieses Moment nun bei Steins' Interpretation in den Vordergrund tritt, liegt vor allem darin, dass die Bezüge zur Sinaiperikope

<sup>52</sup> Bindung, 133ff. Kritische Stimmen zu Steins finden sich bei Willmes, Von der Exegese; B.S. Childs, Critique of recent intertextual canonical interpretation, ZAW 115 (2003), 173–184.

<sup>53</sup> 216f.

<sup>54</sup> 217; vgl. 223: »Gen 22 kann also nach diesen Erkenntnissen als späte Erweiterung eines schon sehr weit entwickelten Pentateuch verstanden werden. In diesem Pentateuch sind die priesterliche und die deuteronomistische Tradition schon längst zusammengeführt«. Methodisch ist allerdings zu fragen, ob eine synchrone Erhebung intertextueller Bezüge eines Textes nicht zwangsläufig dazu verleitet, den untersuchten Text in diachroner Hinsicht als den nehmenden Teil zu bestimmen. Für das – v.a. aus theologiegeschichtlichen Gründen naheliegende – diachrone Urteil Steins wären zusätzliche Argumentationen für eine hinreichende Plausibilisierung einzubringen.

<sup>55</sup> Steins, ZKTh 1999, 322; vgl. ders., Bindung, 237f.

quantitativ eine gewisse Leitstellung einnehmen. Dieser Befund ist sicher nicht unerheblich, gleichwohl sichert er noch nicht das Erfassen der Gewichte, die Gen 22 selber setzt, da die Beobachtung von Intertextualitätsphänomenen sozusagen die subkutane Ebene betrifft, für die kontextuelle Konstitution von Sinn aber ist nach wie vor die Textoberfläche mit ihren inhaltlichen Gehalten, Anschlüssen und Verweisen ausschlaggebend. Und hier stehen offenkundig nicht die Verbindungen mit der Sinaiperikope im Vordergrund, sondern diejenigen zu Gen 12 und 21<sup>56</sup>.

Es ist das unbestreitbare Verdienst der Arbeit von Steins, die Kontextvernetzung von Gen 22 deutlich gemacht zu haben. Gerade die Auslegung der Genesis stand über lange Jahrzehnte hinweg im Zeichen des Urteils von Gunkel – »[d]ie Genesis ist eine Sammlung von Sagen«<sup>57</sup> – und nahm die Erzählungen der Genesis im Wesentlichen als Einzelperikopen in den Blick. Die von vornherein getroffene Aufsplitterung des Erzählstoffes der Genesis in Einzelperikopen, die nur durch geringfügige redaktionelle Massnahmen miteinander verbunden worden sind, ist eine methodische Option, die zwar in vielen Fällen das genaue Verständnis dieser Einzelperikopen entscheidend gefördert hat, eine ganze Reihe von kontextuellen Sinnpotentialen aber nicht in den Blick bekommen konnte. Ja, die literarkritische Arbeit an den Vätererzählungen der Genesis war nachgerade von der Erwartung gesteuert, hinter jeder Szene müsse sich eine vormals eigenständige Einzelsage verbergen. So befreite man die Texte literarkritisch von ihren Kontextvernetzungen und fand bestätigt, was man suchte: Es handelte sich um eine Einzelsage. In einer ganzen Reihe von Fällen wird dies auch zutreffend sein, in vielen anderen Fällen aber eben auch nicht. Selbst für früher nahezu fraglos als ursprüngliche Einzeltexte angesehene Stücke wie Gen 28,10–22<sup>58</sup> oder das Material des gesamten Abraham-Zyklus<sup>59</sup> wird heute diskutiert, ob sie – jedenfalls als literarisch greifbare Elemente – nicht von vornherein im Rahmen eines größeren Kontexts entstanden sind. Man muss sich jedenfalls in entstehungsgeschichtlicher Hinsicht offenhalten für Möglichkeiten, semiautark erscheinen-

---

<sup>56</sup> S.u. III. a) und Steins selbst (Bindung, 162). Vgl. Michel, Gott, 304 Anm. 289: »Die anderen von Steins bearbeiteten ›Intertexte‹ [sc. außer Gen 12 und 21] fallen in ihrer Plausibilität demgegenüber deutlich ab«. Zusätzlich zu Steins und Michel halte ich den Verweiszusammenhang mit 2Chr 3 für elementar, da er über die »Morijah«-Nennung quasi explizit gemacht wird, s.u. III. d).

<sup>57</sup> Gunkel, HK I/1, VIII (ff).

<sup>58</sup> Vgl. jetzt E. Blum, Noch einmal: Jakobs Traum in Bethel – Genesis 28,10–22, in: S.L. McKenzie/H.H. Schmid/T. Römer (Hgg.), *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible*, FS J. Van Seters, BZAW 294, Berlin/New York 2000, 33–54; R.G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, Grundwissen der Bibelkritik, UTB 2157, Göttingen 2000, 273.

<sup>59</sup> D.M. Carr (*Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville 1996, 203f) und Kratz (*Komposition*, 279) etwa votieren für eine redaktionelle Deutung des Abrahamzyklus’.

de Stücke nicht sogleich auf dahinterstehende Einzelerzählungen auszuwerten, sondern damit zu rechnen, dass kontextgebundene Fortschreibungen auch blockweise vorgenommen worden sein können.

Genau das scheint in Gen 22 der Fall gewesen zu sein, wie im Folgenden gezeigt werden soll. Dabei steht die Rezeption der Abrahamerzählungen Gen 12-21 im Vordergrund (III. a), darüber hinaus sollen aber auch zwei weitere wichtige Spendetextbereiche (III. b, c) behandelt werden, die bei der Formulierung von Gen 22 von Bedeutung gewesen sind<sup>60</sup>.

### III. Redaktionelle Rezeption in Gen 22

#### a) Die Rezeption der Abrahamerzählungen (Gen 12-21) in Gen 22

Dass kaum ein Weg daran vorbei führt, Gen 22 von seinem Kontext her anzugehen<sup>61</sup>, das zeigt Gen 22 schon in seinem Eingangsvers 1aa mit aller wünschenswerten Deutlichkeit an: »Und es geschah nach diesen Begebenheiten« (וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה)<sup>62</sup>. So beginnt offenkundigerweise keine Einzelerzählung; vielmehr erscheint im vorliegenden Text Gen 22 so im engen Anschluss an das Voraufgehende. In diachroner Hinsicht ist nun aber besonders bedeutsam, dass diese Eingangsaussage nicht als sekundäre redaktionelle Einleitung abgetrennt werden kann. Dann müsste Gen 22 mit dem invertierten Verbalsatz V. 1ab וַאֲלֵהִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם לֵאמֹר »und Gott stellte Abraham auf die Probe« beginnen. Das aber ist aus syntaktischen Gründen kaum möglich, wäre jedenfalls sehr ungewöhnlich: »Die Satzform »w<sup>c</sup>-x-qatal« hebt den mitgeteilten Sachverhalt von einem anderen ab, sie wird eingesetzt, um den Progress von Narrativketten zu unterbrechen, setzt also zwingend das Vorhandensein einer anderen Information bzw. wohl das Vorgehen eines Nar-

<sup>60</sup> Brandscheidt (TThZ 2001, 6f) begreift Gen 22 als ausgehend von Mi 6,6–8 gestaltete theologische Lehrerzählung. Nun gibt es in der Tat frappante sachliche Berührungen zwischen Mi 6,6–8 und Gen 22, die einen Bezug zu Gen 22 – in welcher Richtung er diachron auch zu bestimmen ist – prüfenswert machen (vgl. nur Mi 6,7 »Soll ich meinen Erstgeborenen geben für meine Verfehlung ...?«). Doch ist die theologische Problematik und Pointe von Gen 22 verkannt, wenn man Gen 22 als narrative, aber sachlich gleichgerichtete Ausgestaltung von Mi 6,6–8 bestimmt.

<sup>61</sup> Vgl. J. Magonet, Die Söhne Abrahams, BiLe 14 (1973), 204–210, 204; angeführt von Steins, Bindung, 121, vgl. Steins selbst 218: »Schon innerhalb der Abraham-Sara-Erzählungen setzt Gen 22 einen weit entwickelten Kontext voraus, denn die Geschichte von der Gefährdung Isaaks funktioniert nur innerhalb der Geschichte der Verheißung, der ständigen Verzögerung ihrer Verwirklichung und schließlich ihrer Engführung auf Isaak als den einzigen Sohn«. Zu den Kontextverbindungen im Abrahamzyklus vgl. die handliche Zusammenstellung bei Neef, Prüfung, 73–76.

<sup>62</sup> Die Formel mit אַחֲרֵי findet sich so noch in Gen 39,7; 40,1; 1Kön 17,17; 21,1 (ohne וַיְהִי in Gen 15,1; Est 2,1; 3,1; Esr 7,1); mit אַחֲרֵי Gen 22,20; 48,1; Jos 24,29.

rativs voraus«<sup>63</sup>. Noch weiter hinten lässt sich ein Einsatz einer ursprünglichen Einzelerzählung nicht mehr suchen, da V. 1a<sup>b</sup> zum einen das Subjekt für die nachfolgenden Aussagen liefert, zum anderen V. 1a<sup>b</sup> inhaltlich von unabdingbarer Bedeutung für Gen 22 ist und deshalb nicht als redaktionell ausgeschieden werden kann.

Schon diese kleinen Beobachtungen zum Einsatz in Gen 22,1 zeigen also die Schwierigkeit an, Gen 22 als Einzelerzählung aufzufassen; es handelt sich vielmehr um einen Text, der zwar deutliche Merkmale von innerer formaler wie materialer Geschlossenheit besitzt, gleichwohl aber vornherein auf einen Kontext hin angelegt worden ist. Andernfalls müsste man mit tiefgreifenden literarischen Umgestaltungen im Bereich der Erzähleröffnung rechnen, die aber nicht beweisbar sind.

Nun schließt Gen 22 nicht einfach diffus an seinen vorgehenden Kontext an, vielmehr gibt der Text deutliche Signale, *welchen* vorausgehenden Kontext er fortschreibt und damit reinterpretiert. Es lässt sich zeigen, dass Gen 22 offenbar die gesamte Abrahamsgeschichte von Gen 12-21 aufgreift und theologisch neu perspektiviert: Namentlich in der neueren Exegese ist hinreichend deutlich gezeigt worden, dass Gen 22 besonders mit Gen 12,1-8<sup>64</sup> (+ 13,14-17) sowie Gen 21<sup>65</sup> intertextuell verbunden ist.

---

<sup>63</sup> I. Willi-Plein, Die Versuchung steht am Schluß, ThZ 48 (1992), 100–108, 102; vgl. Veijola, ZThK 1988, 139 mit Verweis auf Joüon § 118d; Neef, Prüfung, 51. Anders Levin, Jahwist, 176, mit Verweis auf Gen 21,1; 37,3; 1Kön 20,1; 2Kön 4,1; 9,1. Hier ist jedoch darüber zu diskutieren, ob bei diesen Belegen literarisch wörtlich erhaltene, ursprünglich selbständige Erzählanfänge gegeben sind. S. Gathmann (»Klippenabsturz zu Gott«, Gen 22,1–19, Sprachwissenschaftliche Notizen, ATSAT 71, St. Ottilien 2002, 47.49.109) grenzt ebenfalls V.1a<sup>a</sup> literarkritisch aus und übersetzt den Beginn seiner Erzählung: »Als Gott Abraham versuchte, ...« (vgl. 23 Anm. 110; 37 Anm. 191; 47 Anm. 257 und den Verweis dort auf H. Irsigler, Einführung in das Biblische Hebräisch I: Ausgewählte Abschnitte der althebräischen Grammatik, ATSAT 9, St. Ottilien 1978, 79.160).

<sup>64</sup> Vgl. z.B. Gunkel, HKAT I/1, 236; Westermann, BK I/2, 436f; Blum, Vätergeschichte, 330; Veijola, ZThK 1988, 141 mit Anm. 67; Levin, Jahwist, 177; J.-L. Ska, L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël Genèse 12,1–4a, in: M. Vervenne/J. Lust (Hgg.), Deuteronomy and Deuteronomistic Literature. FS C.H.W. Brekelmans, BETHL 133, Leuven 1997, 367–389, 386f; Kundert, Opferung I, 35; Steins, Bindung, 135–147; J.C. Gertz, Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung, FRLANT 186, Göttingen 2000, 273; Kaiser, Bindung, 210; Michel, Gott, 304f (zu 13,14; vgl. u. Anm. 68).

<sup>65</sup> Vgl. nur etwa White, ZAW 1979, 11–20; O. Genest, Analyse sémiotique de Gn 22,1–19, ScEs 3 (1981), 157–177, 173f; M. Schwantes, »Lege deine Hände nicht an das Kind«. Überlegungen zu Gen 21 und 22, in: F. Crüsemann u.a. (Hgg.), Was ist der Mensch ...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments, FS H.W. Wolff, München 1992, 164–178; Blum, Vätergeschichte, 314f (»Gen 21,8ff ist offenbar nicht zuletzt auf Gen 22 hin erzählt. Die Vertreibung Ismaels wird zu einem Vorspiel, man möchte fast sagen, zu einer »Generalprobe« für Gen 22«); O. Kaiser, Isaaks Opferung. Eine biblische Besinnung über einen schwierigen Text, HoLiKo N.F. 10 (1992/1993), 428–441, 438f; ders., Bindung, 209f; Y. Zakovitch, Juxtaposition in the Abraham Cycle, in: D.P. Wright u.a. (Hgg.), Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Litera-



Die Aufforderung an Abraham, in das Land Morijah aufzubrechen (22,2), ist mit dem Imperativ לך לך (+ אלה) formuliert (»Geh doch ... [in das Land ...]«), der sich so<sup>66</sup> im Alten Testament nur noch in Gen 12,1 findet, der Eröffnung der Vätergeschichte mit der großen Verheißung an Abraham in Gen 12,1–3. Im Folgekontext finden sich weitere Berührungen<sup>67</sup>: Der Aufbruch in 22,3b nimmt 12,4a auf, der Altarbau 22,9 hat eine Parallele in 12,7f. Hinzu kommt der Rückbezug von 22,2.4.13 (נא + »Augen erheben«) auf Gen 13,14<sup>68</sup>. Gen 22 lenkt also den Blick deutlich zurück auf den kompositorischen Bogen<sup>69</sup> Gen 12,1–8 + 13,14–17, den Einsatz der Abrahamerzählung, kompositorisch gesprochen wohl der Vätergeschichte insgesamt.

Der andere Bezugsschwerpunkt findet sich in Gen 21. Unmittelbar vor Gen 22 steht die Erzählung vom Vertragsabschluss zwischen Abraham und Abimelek in Beerscheba (Gen 21,22–34) zu lesen, in die – betrachtet man 22,19b als ihren Zielpunkt – Gen 22,1–19a nachgerade und wohl kaum ohne Gründe eingeschrieben ist<sup>70</sup>. Davor wird die Geburt Isaaks und die nachfolgende Vertreibung Hagers und Ismaels erzählt (Gen 21,1–21). Beide Erzählungen sind für Gen 22 von Bedeutung, gerade auch in ihrer unmittelbaren kontextuellen Vorordnung. Der Vertragsabschluss in Beerscheba beginnt damit, dass der Ausländer Abimelek zu Abraham spricht: »Gott ist mit dir (אלהים עמך) in allem, was du tust« (Gen 21,22b). Hier wird sowohl innerhalb der Erzählung für Abraham als auch außerhalb ihrer für die Leser ein Signal gestellt, worauf Abraham in Gen 22 auch vertraut: Gott ist mit Abraham, und Abraham weiß noch vor dem Eingreifen des Engels: »Gott wird sich ein Schaf zum Brandopfer ansehen, mein Sohn« (22,8). Weiter nimmt Abimelek von Abraham einen Schwur, dass er sich ihm und seiner Nachkommenschaft gegenüber nicht betrügerisch (שקר) verhalte; Abraham steht so in derselben Pflicht gegenüber Abimelek, wie Gott gegenüber Abraham, dem er ja reiche Nachkommenschaft verheißen hat und die insgesamt an Isaak hängt.

Wichtiger noch für Gen 22 als der Vertragsabschluss mit Abimelek ist aber die vorausgehende Perikope, die die Geburt Isaaks und die Vertreibung Hagers und Ismaels erzählt: »Le fait qu'Isaac soit appelé en 22,2 ›fils unique‹ présuppose sans doute la connaissance de l'expulsion d'Ismaël en 21,8ss«<sup>71</sup>. Namentlich die literarische Position des Berichts von der

---

ture in Honor of Jacob Milgrom, Winona Lake 1995, 509–524, 519f; Wenham, WBC 2, 99f; ders., The Akedah. A Paradigm of Sacrifice in: D.P. Wright u.a. (Hgg.), Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom, Winona Lake 1995, 93–102, 99f; Fischer, Möglichkeiten; Neef, Prüfung, 75f; Marx, VT 2001, 199–210.

<sup>66</sup> Vgl. noch לך לך in Cant 2,10.13.

<sup>67</sup> Vgl. Steins, Bindung, 135–147.

<sup>68</sup> Michel, Gott, 305 mit Anm. 296 und Verweis auf K.A. Deurloo, Because You Have Harkened to My Voice (Genesis 22), in: M. Kessler (Hg.), Voices from Amsterdam. A Modern Tradition of Reading Biblical Narrative, SBL.SS, Atlanta 1994, 113–130, 119.

<sup>69</sup> Vgl. K. Schmid, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999, 112f (Lit.).

<sup>70</sup> Am deutlichsten Levin, Jahwist, 176: Die Erzählung Gen 22 trennt »die Ätiologie Beerschebas 21,22–34 von ihrem Abschluß in 22,19b«, sie »ist also in den Zusammenhang nachträglich eingeschoben« (176).

<sup>71</sup> T. Römer, Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham, in: A. Wénin (Hg.), Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History, BETHL 155, Leuven 2001, 179–211, 195.

Geburt des lange verheißenen Sohns Isaak, nur gut dreißig Verse von Gen 22 entfernt, ist für Gen 22 von entscheidender Bedeutung: Kaum hat Abraham seinen – ihm von Gott seit (hält man sich an die priesterliche Chronologie<sup>72</sup>) 25 Jahren versprochenen – Sohn erhalten, muss er ihn bereits wieder hergeben. Diese Konstellation wird in Gen 22 explizit aufgegriffen in V. 2: »Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du lieb hast ...«. Diese Dramatik der Rückgabe der Verheißungsgabe, des einzigen Sohns, wird in Gen 21 noch dadurch verstärkt, dass der Sohn Abrahams, den er von Hagar erhalten hat, Ismael, auf das Betreiben Saras hin vertrieben wird und somit Isaak als einziger Verheißungsträger übrigbleibt. Wie nun schon mehrfach aufgewiesen, steht dabei die Preisgabe Ismaels in Gen 21 »von wortwörtlichen Übereinstimmungen bis hin zur parallelen Handlungsstruktur«<sup>73</sup> in Entsprechung zu derjenigen Isaaks in Gen 22. Hier genügt es, die gemeinsame Grundlinie in Erinnerung zu rufen: Ismael wird wie Isaak in unmittelbare Todesgefahr geführt und ebenso wie Isaak nur durch das Eingreifen eines Engels gerettet. Für Abraham bleibt Ismael jedoch trotz seines physischen Überlebens entzogen, was ihm allein bleibt, ist sein zweiter Sohn Isaak, »den er lieb hat« und der nun von ihm gefordert wird.

Gen 22 lenkt also den Blick namentlich auf Gen 12 und 21 zurück. »Mit den drei Texten liegt insofern ein Sonderfall von Intertextualität vor, als die Relationen nicht erst allein aufgrund von Ähnlichkeiten in der Lektüre hergestellt werden, sondern die Texte bereits als Elemente desselben narrativen Zusammenhangs relationiert sind. Sie sind schon auf vielfältige Weise durch die Identität der Handlungsträger, die thematische Progression, Leitmotive und weitere reguläre Konstituenten eines gewöhnlichen Erzählzusammenhangs miteinander verbunden«<sup>74</sup>. Anders gesagt: *Gen 22 bedenkt Gen 12-21 insgesamt* und aktiviert dazu besonders die Ecktexte dieses Zusammenhangs, ist aber sachlich auch auf den zwischen der ersten Nachkommensverheißung (Gen 12,2) und der Geburt Isaaks (Gen 21,2) aufgespannten Erzählbogen angewiesen. Und insofern erhält von Rads »heilsgeschichtliche Auslegung« von hierher eine fundamentale exegetische Bestätigung:

»Aber in Isaak ging es um viel mehr als das einzige Kind eines Vaters, denn er war ja das Kind einer sonderlichen Verheißung. Alle Heilspläne mit dem künftigen Volk Israel, von denen Gott schon zu den Vätern gesprochen hatte, standen und fielen mit dem Leben Isaaks. Der Leser muß sich daran erinnern, wie zögernd sich diese Verheißung im Leben Abrahams erfüllt hat, wie ihre Erfüllung vor Abraham immer aufs neue in eine vage Zukunft zurückzuweichen schien. Als endlich das Kind des Alters geboren war, sollte es geopfert werden! Was war nun von den Versprechen Gottes, daß der Same Abrahams zum großen Volke werden, ja daß in ihm dereinst sogar »alle Sippen der Erde« gesegnet werden sollten, zu halten?

---

<sup>72</sup> Gen 12,4b; 21,5.

<sup>73</sup> Fischer, *Möglichkeiten*, 29; vgl. die Zusammenstellung – unter Aufnahme von Beobachtungen von Steins, *Bindung*, 154f – bei Kaiser, *Bindung*, 209f (21,3/22,2; 21,14a/22,3a; 21,17a/22,11a; 21,17b/22,11b; 21,19/22,13; 21,21a/22,19b).

<sup>74</sup> Steins, *Bindung*, 162.

Mußte nicht mit dem Befehl, den Isaak zu opfern, vor Abraham die ganze Vergangenheit und die ganze Zukunft des göttlichen Handelns und Geleitens in sich zusammenstürzen?<sup>75</sup>

Gegen diese »heilsgeschichtliche« Auslegung ist eingewendet worden, dass »im Text von Gen 22 selber in keiner Weise thematisiert wird, das [sic] durch die Opferung Isaaks die Verheißung der Volkwerdung an Abraham gefährdet«<sup>76</sup> werde. Der Umstand, dass Isaak der »Sohn der Verheißung« sei, werde nicht explizit gemacht. Doch dieses Argument wiegt nicht schwer, denn – kurz gesagt – »der Text« von Gen 22 ist nicht Gen 22, sondern zunächst der größere Zusammenhang der Abrahamerzählungen (darüber hinaus aber auch noch sehr viel weiter reichende literarische Zusammenhänge [vgl. exemplarisch u. III. b.c.d]). Im von Gen 12 herkommenden Leseablauf ist vollkommen klar, was nur eine auf Einzelperikopen begrenzte Exegese als Problem wahrzunehmen vermag.

Die voranstehenden Überlegungen lassen sich nun auch im Hinblick auf die Frage, weshalb Gen 22 von einem Kinderopfer erzählt, auswerten. Man braucht keine religionsgeschichtliche Rekonstruktion von Kinderopfern im antiken Israel<sup>77</sup>, um diesen Zug zu erklären, sondern er wird hinreichend verständlich aufgrund des *theologischen Sachproblems*, das in Gen 22 verhandelt wird, der Suspendierung der Verheißung. Die Erfahrung der Suspendierung der Verheißung an Abraham, ein großes Volk zu werden, kann erzähl-immanent kaum anders als durch die existentielle Gefährdung seines Sohnes Isaaks expliziert werden. Dass diese Gefährdung nicht durch natürliche oder menschliche Kräfte geschieht, sondern durch Gott selbst – wie Auftrag und Opferthema unmissverständlich zeigen –, hängt damit zusammen, dass diese Erfahrung theologisch unter streng monotheistischer Perspektive ausgedeutet wurde. Die Verheißung wird durch Gott selber zurückgenommen<sup>78</sup>. Doch ist dies erst die eine Seite des Problems, wie wiederum von Rad scharf gesehen hat:

»Man mag aber noch eines erwägen: in dieser Versuchung stellt Gott an Abraham die Frage, ob er die Verheißungsgabe Gott auch wieder zurückgeben könne«<sup>79</sup>.

---

<sup>75</sup> Von Rad, *Opfer*, 28. Vgl. auch R. Albertz, *Art. Isaak*, TRE 16, Berlin/New York 1987, 292–298, 293.

<sup>76</sup> Schmitt, BN 1986, 86; vgl. o. Anm. 43.

<sup>77</sup> So zuletzt wieder Michel, *Gott*, 313.

<sup>78</sup> Der Zug der »Opferung« (statt einer bloßen »Tötung«) Isaaks ist zum einen erzählerisch motiviert, zum anderen wohl auch durch eine bewusste Stellungnahme zur priesterlichen Opfertheologie motiviert (vgl. u. c). Michel, *Gott*, 313, führt die s.E. in der Exilszeit virulente »Kinderopfer«-Problematik für das Verständnis des »Opfer«-Befehls an und vermischt dabei die narrative mit der religionsgeschichtlichen Ebene.

<sup>79</sup> ATD 2–4, 209 [Hervorhebung K.S.].

Gen 22 thematisiert nicht nur die göttliche *Rücknahme*, sondern auch die menschliche *Rückgabe* der Verheißungsgabe. Abraham bewährt sich in dieser Situation durch »Gottesfurcht« (22,12), wobei deutlich ist, dass dieser Terminus, der vor allem in der (jüngeren) Weisheit prominent verwendet wird<sup>80</sup>, hier in bestimmter Weise reinterpretiert wird, nämlich als »bedingungslose[r] Gehorsam des Abraham gegenüber Gott und seinem Gebot«<sup>81</sup>. Deutlich wird dies aus 22,12:

וַיֹּאמֶר		Und er [sc. der Engel] sagte:
אַל-תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל-הַנָּעַר	A	Strecke deine Hand nicht aus gegen den Knaben,
וְאַל-תַּעַשׂ לוֹ מְאֻמָּה	A'	und zwar: tue ihm nichts an,
כִּי עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי-יִרָא אֱלֹהִים אֶתָּה	B	denn jetzt weiß ich, dass du gottesfürchtig bist:
וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת-בְּנִיךָ אֶת-יְחִידְךָ מִמֶּנִּי	B'	Du hast mir nämlich deinen Sohn, deinen einzigen nicht vorenthalten.

Die Gottesfurcht Abrahams wird – wie zuvor A' die vorlaufende Aussage A erläutert – mit epexegetischem ו »und zwar, nämlich«<sup>82</sup> präzisiert: »Nicht irgendeine Art von Vertrauen auf Gottes gnädige Führung oder ein gläubiges Sich-Halten an Gott wird als Gottesfurcht bezeichnet, sondern das Nicht-Vorenthalten des Sohnes«<sup>83</sup>. Dieses Nicht-Vorenthalten des Sohnes ist nun aber gleichbedeutend mit einer *Rückgabe* der Verheißung: Abraham gibt Gott Gott zurück<sup>84</sup>. »Gott fürchten« heißt in Gen 22 also Gott ganz Gott sein

<sup>80</sup> H.F. Fuhs, Art. יִרָא, ThWAT III, Stuttgart u.a. 1992, 869–893, 889.

<sup>81</sup> Veijola, ZThK 1988, 151f mit Anm. 129; vgl. auch schon von Rad, ATD 2–4, 206. Dagegen – im Zuge seiner Literarkritik – Michel, Gott, 313f. Zu theologiegeschichtlich vergleichbaren Erscheinungen der Annäherung von Weisheit und Gesetz im Pentateuch vgl. Th. Krüger, Gesetz und Weisheit im Pentateuch, in: I. Fischer u.a. (Hgg.), Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. FS J. Marböck, BZAW 331, Berlin/New York 2003, 1–12; Kaiser, Bindung, 212 Anm. 70.

<sup>82</sup> Veijola vermutet wegen des etwas schwierigen Anschlusses und der Dublette in V.16, dass V.12bb sekundär sei (ZThK 1988, 147 Anm. 99; vgl. Michel, Gott, 271). Angesichts der Aussage »denn jetzt weiß ich« im unmittelbar vorausgehenden Kontext trägt das zusätzliche Argument wenig aus, dass das »mir« im Munde des Engels ungewöhnlich sei (vgl. Michel, Gott, 271, Anm. 126).

Hinzu kommt, dass die Identität von Jhwh und מֵלֶאךְ יְהוָה traditionsgeschichtlich nicht zu beanstanden ist (vgl. DDD, 96–108 [S.A. Meier]). Die Einführung des מֵלֶאךְ in Gen 22 ist auch von der Erwähnung des מַאֲכֶלֶת »Messers« zu bedenken. Gegen eine literarkritische Absetzung von V.12bb spricht der Aufbau von V. 12: Ebenso wie V.12aa (A) durch V. 12ab (A') präzisiert wird, verhält es sich mit V.12ba (B) und V. 12bb (B'); vgl. Steins, Bindung, 176–178.

<sup>83</sup> Steins, Bindung 178.

<sup>84</sup> Vgl. O.H. Steck, Ist Gott grausam? Über Isaaks Opferung aus der Sicht des Alten Testaments, in: W. Böhme (Hg.), Ist Gott grausam? Eine Stellungnahme zu Tilmann Mosers »Gottesvergiftung«, Stuttgart 1977, 75–95, 87: »Gott muß er Gott zurückgeben, den vertrauten, gütigen, erfahrungsbewährten, ihm alles erschließenden Gott, den muß er Gott zurück-

lassen – jenseits aller Festlegung auf seine bereits mehrfach ergangenen Verheißungen.

Abraham ist in Gen 22 offenbar als Paradigma<sup>85</sup> gezeichnet – Abraham ist in Gen 22 keine frommes Individuum aus der Vergangenheit, sondern theologischer Problemträger, und zwar für ganz Israel. Nur schon der thematische Anschluss an die Problematik der Verheißung der *Volks*werdung in Gen 12ff lässt keinen anderen Schluss zu.

Ein weiterer Hinweis in diese Richtung ergibt sich aus der singulären Ortsbezeichnung »Land Morijah« (Gen 22,2<sup>86</sup>). Das Rätseln um dieses »Land Morijah« reicht bis in die Antike zurück, wie die Versionen zeigen. Der Samaritanus<sup>87</sup> liest ארץ המוריה, die Peschitta setzt ארץ האמרי (»der Amoriter«) voraus, LXX übersetzt εἰς τὴν γῆν τὴν οὐρανὴν<sup>88</sup> (»in das Hochland«), in der Vulgata steht *in terram visionis*<sup>89</sup>. Entgegen den herkömmlichen Regeln der Textkritik entscheiden sich die Kommentatoren aufgrund dieses Befundes oft gegen die masoretische Lesart des »Landes Morijah«, so z.B. Westermann: »Ein Land dieses Namens ist unbekannt. Der Name kommt nur noch einmal vor; in 2Chr 3,1 ist הַר הַמְּוִרִיָּה der Tempelberg von Jerusalem. Wahrscheinlich ist dieser Name in 22,2 später eingetragen worden, um den Berg der Opferung für Jerusalem in Anspruch zu nehmen. Der Name, der hier ur[s]prünglich stand, ist dadurch verdrängt worden. Die Übersetzungen haben einen anderen Namen gelesen«<sup>90</sup>. Nun spricht zweierlei dagegen, dass der masoretische Text gegenüber den Versionen sekundär ist. Zum einen übersetzen die Versionen je unterschiedlich, jede scheint also für sich eine Neudeutung anzustreben, und zum anderen ist nach dem textkritischen Axiom *lectio difficilior lectio probabilior* eindeutig die masoretische *lectio difficilior* ארץ המוריה als ursprünglicher anzusehen.

Doch damit ist das Problem erst gestellt und noch nicht gelöst. Was ist mit dem Land Morijah gemeint?<sup>91</sup> Zwei Erklärungsmöglichkeiten kann man sogleich ausräumen, zum einen diejenige, dass es sich um einen Phantasienamen handle, und zum anderen diejenige, dass dieses Land Morijah einmal bekannt war, nun aber vergessen worden sei. Das sind Notlösungen ohne weitere Argumentationsbasis, zu denen man erst greifen sollte, wenn alle anderen Möglichkeiten ausgeschöpft worden sind.

---

geben! Das ist die ganze Härte der Erzählung, wie sie Israel wahrgenommen hat: Gott gegen Gott; Gott selbst nimmt hier seine Verheißung zurück«.

<sup>85</sup> Vgl. Veijola, ZThK 1988, 157 mit Anm. 151.

<sup>86</sup> Die oft vertretene Lesung *hmwryh* in Inschrift B aus Chirbet Bet Lei ist heute weitestgehend aufgegeben worden (vgl. z.B. J.Renz/W. Röllig, Handbuch der althebräischen Epigraphik. Band I, Darmstadt 1995, 247f).

<sup>87</sup> Außer Codex C, dort wie MT; vgl. A. Fr. von Gall, Der hebräische Pentateuch der Samaritaner (Gießen 1918), repr. Berlin 1966, 36.

<sup>88</sup> Wohl im Anklang an המורם; in 2Chr 3,1: *en orei tou Amoreia*.

<sup>89</sup> Wohl aus מראה (entsprechend der leitmotivischen Verwendung der Wurzel ראה in 22,3.8.13f); in 2 Chr 3,1 liest V: *in Monte Moria*.

<sup>90</sup> BK I/2, 437.

<sup>91</sup> Vgl. zur Diskussion B.J. Diebner, »Auf einem Berge im Lande Morija« (Gen 22,2) oder: »In Jerusalem auf dem Berg Morija« (2Chr 3,1), DBAT 23 (1986), 174–179; ders., Noch einmal zu Gen 22,2: ארץ המוריה, DBAT 29 (1998), 58–72; I. Kalimi, The Land of Moriah, Mount Moriah, and the Site of Solomon's Temple in Biblical Historiography, HThR 83 (1990), 345–362; H. Schult, Eine Glosse zu »Moryyah«, ZAW 111 (1999), 87f.

Vielmehr erschließt sich die Bezeichnung »Land Morijah« als schriftgelehrte Konstruktion, die die bereits genannte Angabe aus 2Chr 3,1, die offenkundig auf den Jerusalemer Tempelberg geht, mit Gen 12,1-3 kombiniert und auf den Opferplatz von Gen 22 anwendet, der so geheim in Jerusalem spielt<sup>92</sup>. Dass 2Chr 3,1<sup>93</sup>, die chronistische Notiz vom Beginn des Tempelbaus Salomos, Gen 22 bereits voraussetzt, wie man im Zuge der »elohistischen« Frühdatierung von Gen 22 anzunehmen geneigt war, ist unwahrscheinlich, denn 2Chr 3,1 spricht eben nicht, wie es in Aufnahme von Gen 22 zu erwarten wäre, von einem »Berg im Land Morijah«, sondern vom »Berg Morijah«, außerdem wird die Wahl dieses Ortes in 2Chr 3,1 explizit damit begründet, dass dort Jhwh *David (und nicht Abraham)*, vgl. Gen 22,14) erschienen sei (נראה) und dass David diesen Ort festgesetzt habe (הכין). 2Chr 3,1 weiß offenkundig noch nichts von Gen 22, wohl aber umgekehrt.

Weshalb aber ist vom »Land« Morijah die Rede? Hier scheint ein entscheidendes, noch kaum bedachtes Sinnpotential zu liegen. Zunächst einmal kann man mit Veijola auf den Einfluss von Gen 12,1 verweisen<sup>94</sup>. Zusätzlich ist aber auch *sachlich* zu fragen, weshalb Gen 22,2 gegenüber 2Chr 3,1 variiert. J. Van Seters hat vor 30 Jahren eine pointierte Deutung vorgetragen: »one may speak here of a ›demythologizing‹ of the concept of the sacred place. This is a radical break, by means of the Abraham tradition, with the election of Zion. The holy place is the place of the fear of God (vv. 2), the place where one goes to pray (v. 5), the place where the providence of God is seen (v. 14)«<sup>95</sup>. Van Seters spricht wohl etwas

<sup>92</sup> Es gibt noch weitere Hinweise darauf, dass in Gen 22 auf Jerusalem angespielt wird. Das geforderte Opfer »darf nicht an jeder beliebigen Stelle dargebracht werden, sondern Abraham hat sich wie ein Pilger zu einem Kultort zu begeben« (Veijola, ZThK 1988, 152f). Und dieser Kultort wird bezeichnet als »der Ort, den Gott ihm genannt hat (V.2.3.9). Offenkundig wird hier an die aus dem Dtn bekannte Formel der Kultzentralisation angespielt (Dtn 12,5.11.21; M 15,20; 16,15f; 17,10; 31,11 u.ö.), die ihrerseits – unter Wahrung der Mosefiktion – Jerusalem bezeichnet, was auch in Gen 22 im Blick sein dürfte. Schließlich ist auch an die (literarkritisch allerdings umstrittene) Benennung des Ortes in 22,14b zu erinnern: יהוה יראה (zur Qumran-Variante vgl. o. Anm. 39), die an »Jeru«-salem anklingt. (F. Stolz [Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion, BZAW 118, Berlin 1970, 207f] erwägt sogar als ursprünglichen Wortlaut für 22,14b: אשר יאמר היום בהר ירושלם. Das ist jedoch nur schon aufgrund der Erzählfiktion der Genesis unwahrscheinlich.) Vgl. insgesamt K. Baltzer, Jerusalem in den Erzväter-Geschichten der Genesis? Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu Gen 14 und 22, in: E. Blum u.a. (Hgg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 3–12 (Lit.); Mittmann, ha-Morijja.

<sup>93</sup> Vgl. dazu S. Japhet, 2 Chronik, HThK.AT, Freiburg i.Br. u.a. 2003, 46–49. Japhet lässt die Frage offen, ob Gen 22 von 2Chr 3,1 her beeinflusst ist oder umgekehrt (49); die Nichtreferenz auf Abraham als » Kultstifter« interpretiert sie mit dem »Vorrang« der »davidsche[n] Autorität [...] vor den älteren Überlieferungen des abrahamitischen Kults« (ebd.).

<sup>94</sup> ZThK 1988, 153 (vgl. o. Anm. 66–69). Veijola erwägt zudem, dass die Anspielung von Gen 22 auf Jerusalem durch die Rede vom »Land Morijah« erzählerisch verschleiert werden soll. Doch ist »Morijah« nicht schon Schleier genug?

<sup>95</sup> Van Seters, Abraham, 238. Veijola (ZThK 1988, 153) hat diese Deutung abgewiesen: »Der geographische Rahmen der Erzählung ist aber nicht so unbestimmt und weiträumig, daß ›der Ort‹ gleichbedeutend mit ›dem Land‹ sein könnte.« In der Tat fokussiert die Binnenlogik der Erzählung auf einen bestimmten Ort, doch gerade deswegen ist die Ausdrucksweise des »Landes Morijah« besonders auffällig und erklärungsbedürftig. Es liegt in den Möglichkeiten innerbiblischer Exegese, dass die narrative Logik durch eine anders perspektivierte Verweisstruktur überlagert werden kann.

zu betont von »radical break« (denn immerhin wird an dem »Ort« von Gen 22 auch ein Widder geopfert!), man wird eher urteilen müssen, dass Gen 22 die Ziontradition spirituell *aufweitert*: Israel kann dank seiner »abrahamitischen« Frömmigkeitspraxis überall an Jerusalem teilhaben, auch in der Diaspora. Die Rede vom »Land Morijah« zeigt so hintergründig an, dass Abraham für ganz Israel steht.

## b) Die Rezeption der deuteronomistischen Kinderopferpolemik in Gen 22

Wenn sich auch das Kinderopfermotiv in Gen 22 hinreichend aus der verhandelten theologischen Sachproblematik erklären lässt, so ergeben sich allerdings zusätzlich auch Interferenzen mit der im Bereich der deuteronomistischen Literatur beheimateten Kinderopferpolemik gegen das Tofet im Hinnom-Tal (vgl. bes. Dtn 18,10; 2Kön 16,2; 17,17; 21,6; 23,10; Jer 7,31; 19,5; 32,35<sup>96</sup>). Aus literarhistorischen Gründen ist davon auszugehen, dass Gen 22 diese Polemik kennt<sup>97</sup> und insofern ist eine Erklärung dafür zu suchen, weshalb Gen 22 als »Probe« Abrahams den Topos einer der fürchterlichsten Schandtaten Israels und seiner Könige, namentlich der Erzbösewichte Ahas<sup>4</sup> und Manasses, benutzen kann: das Kinderopfer.

Die Frage stellen heißt, sie zu beantworten: Die »Probe« Abrahams ist so scharf wie möglich gezeichnet und *deshalb* fordert sie von ihm eine Tat, die abscheulicher nicht sein könnte und von der der Leser weiß, dass nicht nur Abraham, sondern Gott selbst sie zutiefst missbilligt und verwirft. Für die Verheißungs-Problematik von Gen 22 ist darüber hinaus zu bedenken, dass der Kinderopfervorwurf gerade in Passagen wie 2Kön 17,17 und 21,6 erscheint, die den Untergang von Israel und Juda begründen. Die deuteronomistische Kinderopferpolemik steht also von sich aus bereits in einem Kontext, der die *Annullierung von Verheißung* – die Exilierung aus dem Gelobten Land – betrifft. Der an Abraham ergehende Opferbefehl in Gen 22,2 präsentiert so einen Gott, der vollkommen *sub specie contrario* verborgen ist: Er verlangt von Abraham nicht nur die Rückgabe der Verheißungsgabe, seinen Sohn Isaak, sondern diese Rückgabe geschieht mittels einer Handlung, von der jedenfalls aus Leserperspektive klar ist, dass sie *als solche* die göttliche Verheißung zunichte macht.

Entscheidend sind allerdings die Unterschiede, die zwischen Gen 22 und der deuteronomistischen Kinderopferpolemik bestehen: Abrahams Opfer und das Tofet sind zwar gleichermaßen mit Jerusalem in Verbindung zu bringen, an-

---

<sup>96</sup> Vgl. H. Spieckermann, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit, FRLANT 129, Göttingen 1982, 101–107; Aurelius, Zukunft, 83 Anm. 52 (Lit.). Zur Frage der historischen Hintergründe dieser Polemik und der tatsächlichen Nachweisbarkeit von Kinderopfern vgl. o. Anm. 23–25.

<sup>97</sup> Vgl. u. IV. Zwar fehlt in Gen 22 die typische Terminologie (העביר באש), doch ist die Kinderopferpolemik in Dtn, 2Kön und Jer so prominent bezeugt, dass die Annahme berechtigt ist, dass in Gen 22 diese Aussagenreihe angesichts der thematischen Verwandtschaft bedacht worden ist. Zu Mi 6,7 vgl. o. Anm. 60.

ders als das Tofet im Hinnom-„Tal“ liegt die Opferstätte Abrahams aber auf dem „Berg“, sie ist also keine Vorabbildung des Tofets. Und – Abraham vollzieht kein Kinderopfer, sondern er bringt einen Widder dar. Der Kinderopferbefehl ist eine »Probe«, was für den Akteur der Erzählung zwar nicht einsehbar, auf der Ebene des Lesers aber von vornherein bekannt ist.

### c) Die Rezeption der priesterlichen Opfertheologie in Gen 22

Das Opfer Abrahams wird in Gen 22 als **עֹלָה** (»Brandopfer«) bezeichnet und setzt wahrscheinlich die priesterliche Opfergesetzgebung voraus – in ihr spielt die **עֹלָה** die zentrale Rolle –, wie namentlich aus den Bezügen zu Lev 8f (samt Ex 29,38-46) + 16 zu erschließen ist: Nur in diesen Texten erscheint ein »Widder«<sup>98</sup> als »Brandopfer« in Verbindung mit einer Gotteserscheinung<sup>99</sup>. Zwar weicht die Darstellung der Opfervorbereitungen in Gen 22 von den priesterlichen Opferanweisungen in Lev 1 ab – der Opferherr ist alleiniger Akteur, die Schlachtung wird ganz an das Ende der Vorbereitungen gerückt und die benötigten Geräte (Holz, Feuer, Messer) werden einzeln genannt –, doch ist diese Varianz dramaturgisch bedingt<sup>100</sup>: Das Eingreifen des Engels erfolgt in letzter Sekunde, deshalb ist die Schlachtung an das Ende des Rituals versetzt. Man kann also trotz dieser Abweichungen davon ausgehen, dass Gen 22 die priesterliche Opfertheologie kennt<sup>101</sup> – und auch rezipiert.

<sup>98</sup> Zur Lesart **אֵיל אֶחָד** (vgl. Dan 8,3) s. Steins, *Bindung*, 192–194. H. Gese (Die Komposition der Abrahamerzählung, in: ders., *Alttestamentliche Studien*, Tübingen 1991, 29-51, 42) erklärt den Widder ohne Beleg als »die einfachste, die normale Form des Brandopfers«, vgl. Ex 9,4.6.23; 16,2; s. dazu Steins, *Bindung*, 191–202 in Aufnahme von S.D. Walters, *Wood, Sand, and Stars. Structure and Theology in Gn 22,1–19*, *TJT* 3 (1987), 301–330.

<sup>100</sup> Vgl. Steins, *Bindung*, 196; Eberhart, *Studien*, 205f; Willmes, *Von der Exegese*, 54–58.

<sup>101</sup> Vgl. Steins, *Bindung*, 196. Michel, *Gott*, 310 mit Anm. 322 schreibt dagegen: »Tatsächlich kommt man über das ›Ritualkonzept‹ zu den Requisiten, die eben für ein Brandopfer nötig sind, aber kaum zu Abhängigkeiten von Texten voneinander«. Diesem Argument stehen jedoch die Bezüge zu Lev 8f und 16 entgegen, zudem ist das Opferthema in Gen 22 plausibler mit vorliegenden Texten in Verbindung zu bringen als mit erschlossenen historischen Praxisfeldern. Hinzu kommt als Argument für eine nachpriesterliche Ansetzung von Gen 22, dass die Wahl des Protagonisten *Abraham* kaum ohne seinen eminenten Bedeutungszuwachs in der Priesterschrift zu erklären ist (s.u. IV.). – Weiter weist Michel (307 Anm. 305) zur Frage des Verhältnisses von Gen 22 zu »P« selbst auf die Formulierungspalette zwischen Gen 22,1 und Gen 9,8.17; 17,9.15 hin (**ל** + **אמר** + **אלהים**) hin. Der Unterschied, dass Gen 22,1 determiniertes **האלהים** bietet, wiegt angesichts von **האלהים** in Gen 17,18; Ex 2,23, jeweils unbestritten »P«, gegen Michel allerdings nicht schwer. – Neef (Prüfung, 79) fragt: »Hätte der Verfasser von Gen 22 so einfach am Thema ›Bund‹ (Gen 17) vorbeigehen können?«. Die Frage ist selbstverständlich berechtigt, aber sogleich thematisch zu bedenken: M.E. steht der Annahme nichts im Wege, dass Gen 22 auf die priesterschriftliche Bundestheologie von Gen 17 reflektiert – gerade diese unbedingte Verheißung wird in



In welchem Sinne geschieht dies nun? Einen Aspekt hat Steins vorgeschlagen: Gen 22 interpretiert als Sinaiprophezie den Opferkult Israels hintergründig als »Selbstopfer«<sup>102</sup> Israels. Doch ist dieser Gedanke wohl zu weit gegriffen: Textgestützt ließe sich allein sagen, dass der sinaitische Opferkult von Gen 22 her gelesen aus der *Bereitschaft* Israels zum »Selbstopfer« in Gen 22 heraus erlassen wird, denn dieses Selbstopfer wird ja gerade nicht vollzogen. Darüber hinaus lässt der Duktus der Erzählung deutlich eine Subordination der Kulthandlung als solcher unter die – altmodisch ausgedrückt – »Gesinnung« Abrahams erkennen. Es ist deshalb gegen Steins auch damit zu rechnen, dass die Aufnahmen aus der priesterlichen Sinaiperikope – kaum zufällig aus dem Bereich der Einrichtung des Opferkults als solchem (Lev 8f) bzw. dem Ritual des Versöhnungstags – *kritisch* gedacht sind<sup>103</sup>: Abraham ist Paradigma einer neben- oder nachkultischen Heilsordnung für Israel, die zwar am Opfer exemplifiziert wird, das Opfer letztlich aber marginalisiert – und deshalb kann Gen 22 auch »Jerusalem« als Ort des Heils zum »Land Morijah« aufweiten.

#### d) Die Rezeption der chronistischen Davidüberlieferung in Gen 22

Es wurde bereits festgestellt, dass Gen 22 die Chronik kennt und rezipiert<sup>104</sup>; die aus 2Chr 3,1 genommene »Morijah«-Nennung ist anders kaum zu erklären:

וַיִּחַל שְׁלֹמֹה לְבָנוֹת	Und Salomo begann zu bauen
אֶת־בֵּית־יְהוָה בִּירוּשָׁלַם	den Tempel Jhwhs in Jerusalem
בְּהַר הַמֹּרִיָּה	auf dem Berg Morijah,
אֲשֶׁר נִרְאָה לְדָוִיד אָבִיהוּ	wo Jhwh seinem Vater David erschienen war <sup>105</sup> ,
אֲשֶׁר הָכִין בְּמָקוֹם דָּוִיד	an der Stätte, die David bestimmt hatte,
בְּגִרְןֹ אֶרְגֹן הַיְּבוּסִי	auf der Tenne des Jebusiters Ornan.

Gen 22 in die Krise geführt –, aber aus sachlichen Gründen dazu »schweigt«: Auch und gerade die Inhalte von Gen 17 (V.5) werden in Gen 22 zurückgenommen, doch bricht Gott seinen »Bund« nicht. Außerdem ist in Rechnung zu stellen, dass in »P« Gen 17 theologisch durch die Opfertora im Sinai komplettiert wird und eben auf diese bezieht sich Gen 22. Schließlich wäre die Frage auch an der Datierung von Gen 12,1–4a zu entscheiden, worauf in Gen 22 eindeutig Bezug genommen wird: Es gibt ernstzunehmende Argumente, Gen 12,1–4a nachpriesterlich anzusetzen (vgl. Schmid, *Erzväter*, 167f mit Anm. 678 [Lit.]).

<sup>102</sup> Bindung, 195.

<sup>103</sup> Vgl. E. Blum, Art. Abraham, RGG<sup>4</sup> I, Tübingen 1998, 70–74, 72.

<sup>104</sup> S.o. III. a). Eine nahezu exklusive Parallele in der Chronik hat auch die Vorstellung in Gen 22,1, dass Gott ein Individuum »auf die Probe stellt« (נִסָּה), vgl. nur noch 2Chr 32,31 und Ps 26,2 (vgl. Kaiser, *Bindung*, 211 mit Anm. 62; L. Ruppert, *Das Motiv der Versuchung durch Gott in vordeuteronomischer Tradition*, VT 22 [1972], 55–63). Zu 2Chr 3,1 urteilt W. Johnstone (1&2 Chronicles, Vol. 1, JSOT.S 253, Sheffield 1997, 316) anders, allerdings ohne Begründung.

<sup>105</sup> Eine gezwungene Alternativübersetzung schlägt Mittmann, *ha-Morijja*, 76f vor.

In aller Regel beschränkt man sich auf den Hinweis, dass Gen 22 mit der Aufnahme von 2Chr 3,1 eine geheime Kultätiologie für Jerusalem formuliere. Wir haben aber bereits gesehen, dass Gen 22 mit seiner Rede vom »Land Morijah« den Jerusalem-Bezug aufweitet. Darüber hinaus ist es nun aber nur wahrscheinlich, dass 2Chr 3,1 und die dort implizierten Verweistexte eine größere Rolle für die Entstehung von Gen 22 spielen. In 2Chr 3,1 ist davon die Rede, dass Jhwh David »erschieden« sei (נראה), und zwar auf der Tenne des Ornan/Arauna. Damit wird der Blick auf 1Chr 21, der chronistischen Darstellung der Volkszählung Davids und des Erwerbs der Tenne des Ornan/Arauna (vgl. 2Sam 24), zurückgelenkt<sup>106</sup>. Dieser Text bietet in seinem thematischen Gefüge und in manchen Aussagen eine Gen 22 entsprechende Erzählung, so dass der Schluss naheliegt, dass bei der Abfassung von Gen 22 nicht nur die Einzelaussage 2Chr 3,1, sondern auch deren Verweiszusammenhang in 1Chr 21 bedacht worden ist<sup>107</sup>. Sowohl David wie Abraham werden »versucht« (סוּת 1Chr 21,1, durch »Satan«<sup>108</sup> gegenüber Gott 2Sam 24,1) bzw. geprüft (נִסָּה Gen 22,1), in beiden Fällen steht der Bestand des Gottesvolks – in 1Chr 21 durch die in der Folge der Volkszählung Davids wütende Pest, in Gen 22 durch die Gefährdung des Verheißungsträgers Isaak – auf dem Spiel, in beiden Erzählungen kommt Engeln eine entscheidende Rolle zu (1Chr 21,12.15ff; Gen 22,12), und schließlich steht sowohl in 1Chr 21 (V. 18ff.22ff.26ff) sowie in Gen 22 die (Be-)Gründung des Kultorts Jerusalem im Horizont der Erzählung.

Diese Motivberührungen gewinnen nun dadurch noch erheblich an Gewicht, da David und Abraham in ihren jeweiligen Großkontexten (Chronik<sup>109</sup> bzw. Pentateuch) gleichermaßen zentrale Stifterfiguren für Israel darstellen und je unterschiedliche Konzeptionen für Israel entwerfen. In der über 2Chr 3,1 vermittelten Aufnahme von 1Chr 21 verlagert Gen 22 offenbar die Stiftungszeit Israels weit nach vorne, in die Epoche Abrahams, der nun als Stammva-

<sup>106</sup> Vgl. zu 1Chr 21 J. Van Seters, The Chronicler's Account of Solomon's Temple-Building: A Continuity Theme, in: M. Graham u.a. (Hgg.), The Chronicler as Historian, JSOT.S 238, Sheffield 1997, 283–300, 289. Dass Gen 22 v.a. 1Chr 21 aufnimmt (und nicht den Primärtext 2Sam 24), liegt vor allem wegen der »Morijah«-Nennung und dem so deutlich gemachten Bezug zu 2Chr 3 nahe. Hinzu tritt die auffällige Berührung in der Gottesbezeichnung יהוהאלהים, die Gen 22 mit 1Chr 21 (V.7f.15.17), nicht aber mit 2Sam 24 teilt. Das schließt allerdings nicht aus, dass Gen 22 2Sam 24 im Hintergrund mitbedacht haben könnte.

<sup>107</sup> Vgl. zu den David-Abraham-Bezügen im Alten Testament – namentlich auch im Blick auf Gen 22 – W. Dietrich, Die David-Abraham-Typologie im Alten Testament, in: ders., Von David zu den Deuteronomisten. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments, BWANT 156, Stuttgart u.a. 2002, 88–99, 92f; Mittmann, ha-Morijja, 88f. Zu dem Versuch von Prolow/Orel, BZ 1996 vgl. Steins, Bindung, 227 Anm. 8.

<sup>108</sup> Vgl. dazu S. Japhet, 1 Chronik, HThK.AT, Freiburg u.a. 2002, 347f.

<sup>109</sup> Zur Epoche Davids und Salomos als maßgeblicher Gründungszeit Israels in der Chronik vgl. die Hinweise bei Schmid, Erzväter, 306–311, bes. 308.

ter des Volkes die entscheidenden Gefährdungen zu bestehen hat und in der Folge die durch alle Gewährung und Gefährdung der Verheißung hinweg bestehende Identität Israels begründet<sup>110</sup>.

Bedenkt man die Rezeption von 2Chr 3,1 + 1Chr 21 in sachlicher Hinsicht für Gen 22, so wird deutlich, dass Gen 22 eine in gewissem Sinn chronik-kritische Theologie formuliert: Auch wenn man mit S. Japhet<sup>111</sup> urteilt, dass der »Satan« in der Chronik keine eigenständige göttliche Macht darstellt – er agiert ganz in der irdischen Sphäre und stachelt David, nicht Gott an –, so denkt Gen 22 doch ungleich radikaler das Böse und Gott zusammen: Gott nimmt sich selber zurück, potenziert noch einmal durch die Handlungsanweisung des Kinderopfers. Weiter wird in Gen 22 deutlich, dass der Opferkult als solcher zurückgenommen wird – es kommt bei Abraham auf die Gesinnung der vollkommenen Hingabe an den ebenso offenbar wie dunkel erscheinenden Gott an und diese benennt Gen 22 in kreativer Fortführung weisheitlicher Tradition als »Gottesfurcht«. Schließlich ist für Gen 22 mit Abraham der Stammvater des Volkes die maßgebliche Stifterfigur, und nicht der König David. Gen 22 denkt also bezüglich der Stiftungszeit nicht in königlichen Kategorien (seien sie auch, wie im Fall der Chronik, universal gefasst), sondern rückt den Stammvater des Volkes als Paradigma in den Vordergrund.

#### IV. Die theologiegeschichtliche Position von Gen 22

Wir haben gesehen, dass Gen 22 in erster Linie die Abrahamerzählungen von Gen 12–21 aufgreift und reinterpretiert. Diese Beobachtungen wären jedoch unzureichend ausgewertet, wenn man aus ihnen nun den redaktionsgeschichtlichen Schluss ziehen würde, dass Gen 22 eine Fortschreibung ausschließlich des Abrahamzyklus und literarhistorisch entsprechend einzuordnen sei<sup>112</sup>. Zwar ist der literarische Primärhorizont von Gen 22 tatsächlich in Gen 12–21 zu suchen, doch verfügt Gen 22 einerseits über wesentlich weiterreichendere textuelle Voraussetzungen aus dem Alten Testament – wie zu zeigen versucht worden ist –, andererseits weist das theologische Problembewusstsein des Textes in eine Entstehungszeit, in der kaum mehr mit einer eigenständigen Tradierung des Abrahamzyklus zu rechnen ist (wenn es diesen als literarische Größe für sich überhaupt je gegeben hat<sup>113</sup>).

---

<sup>110</sup> Insofern gilt schon für den Grundtext Gen 22, was Aurelius erst für die Fortschreibung 22,15–18 gelten lassen will: »Es gibt Anzeichen dafür, daß man in Gen 22:15–18 dabei ist, den Idealkönig David, der nicht immer so ideal war, als Heilsgarant durch den Erzvater Abraham zu ersetzen« (Zukunft, 197).

<sup>111</sup> Ebd.

<sup>112</sup> So etwa Neef, Prüfung, 77–81.

<sup>113</sup> Vgl. o. Anm. 59.

Ob sich Gen 22 einer redaktionellen Hand zuweisen lässt, die sich auch anderwärts prominent in Gen-2Kön betätigt hat, lässt sich nur schwer sagen. Einigermassen deutlich lassen sich literarische Satelliten für die Fortschreibung V.15–18 erweisen<sup>114</sup>, während die für Gen 22 üblicherweise ins Feld geführten Berührungen im Rahmen eines klassischen<sup>115</sup> oder neu<sup>116</sup> gefassten »Elohisten« sich nicht mit hinreichender Sicherheit in eine solche Richtung auswerten lassen. Namentlich die frappante Nähe von Gen 22,1.12 zu Ex 20,20 (»auf die Probe stellen«; »Gottesfurcht«) dürfte zwar durchaus mit literarischer Abhängigkeit in der einen oder anderen Richtung zu erklären sein. Doch um auf literarische *Gleichursprünglichkeit* zu schließen, wäre es notwendig, die konzeptionelle Gleichgerichtetheit der Texte aufzeigen zu können. Ex 20,20 ist sehr knapp formuliert und lässt nicht erkennen, ob sich hier namentlich die spezifische Neuprägung von »Gottesfurcht«, die Gen 22 vornimmt, auch belegen lässt<sup>117</sup>. Desgleichen erweckt die Stilisierung der »Probe« von Gen 22 als einer absoluten Ausnahme auch nicht die Erwartung, dass sich diese »Probe« innerhalb derselben Gründungsgeschichte Israels noch einmal wiederholen sollte. So ist zwar Gen 22 ein Text mit einem literarisch sehr weitreichenden Horizont, literarhistorisch aber wohl doch ein Solitär.

Der literarische Anschluss von Gen 22 an die Abrahamserzählungen hat nicht primär entstehungsgeschichtliche, sondern vielmehr konzeptionelle Gründe: Er ist bedingt durch den Aufstieg Abrahams zum zentralen Verheißungsempfänger im Rahmen der Einarbeitung der Priesterschrift in den Ablauf der Geschichtsbücher<sup>118</sup>. Aus diesem Grund – neben der wahrscheinlichen Rezeption priesterlicher Theologie (vgl. o. III. c und bes. Anm. 101) – scheint es am nächstliegenden zu sein, Gen 22 nachpriesterschriftlich anzusetzen. Einen relativen *terminus ante quem* bieten die Fortschreibung Gen 22,15–18<sup>119</sup> sowie der Hiobprolog<sup>120</sup>. Namentlich von 22,15–18 her ergibt sich – wie Aure-

<sup>114</sup> Vgl. Aurelius, Zukunft, 190–198.

<sup>115</sup> Vgl. Graupner, Elohist.

<sup>116</sup> Vgl. Schmitt, BN 1986; F. Zimmer, Der Elohist als weisheitlich-prophetische Redaktionsschicht. Eine literarische und theologiegeschichtliche Untersuchung der sogenannten elohistischen Texte des Pentateuchs, EHS XXIII/656, Frankfurt a.M. u.a. 1999.

<sup>117</sup> Schmitt, BN 1986, 93, hält Gen 22 und Ex 20,20 in ihrer »Gottesfurcht«-Thematik für miteinander vermittelbar, da diese »nicht das sittliche Verhalten bezeichnet, sondern als Voraussetzung dafür verstanden ist«. Dagegen aber Veijola, ZThK 1988, 151f mit Anm. 129.

<sup>118</sup> Vgl. zu diesem Vorgang Schmid, Erzväter, 287–289 (vgl. J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin <sup>3</sup>1886, 332f Anm. 1).

<sup>119</sup> Vgl. o. Anm. 15.

<sup>120</sup> Vgl. Veijola, FS Smend sowie A. Michel, Ijob und Abraham. Zur Rezeption von Gen 22 in Ijob 1–2 und 42,7–17, in: ders./H.-J. Stipp (Hgg.), Gott, Mensch, Sprache, FS W. Groß, ATSAT 68, St. Ottilien 2001, 73–98. Zu 4Q225(–227) (»Ps-Jub«) vgl. jetzt F. García Martínez, The Sacrifice of Isaac in 4Q225, in: E. Noort/E. Tigchelaar (Hgg.), The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations, Themes in Biblical Narrative. Jewish and Christian Traditions 4, Leiden 2002, 44–57; J.A. Fitzmyer, The Sacrifice of Isaac in Qumran Literature, Bib. 83 (2002) 211–229. Ausgeschlossen ist jedenfalls die ebenso extreme wie spekulative Spätdatierung von Gen 22 durch Brandscheidt (TThZ 2001, 16f mit

lius wahrscheinlich gemacht hat<sup>121</sup> – noch eine weitere Eingrenzungsmöglichkeit: 22,15-18 und damit auch seine literarische Vorgabe in 22,1-13(.14?).19a sind mit seinem Konterpart Ex 32,13 noch vor der den Pentateuch redaktionell konstituierenden<sup>122</sup> Aussagenreihe der eidlichen Landverheißung an die drei Erzväter Abraham, Isaak und Jakob Gen 50,24; Ex 33,1; Num 32,11; Dtn 34,4 anzusetzen, die sachlich – als eidliche Bestätigung der Verheißung – als Replik auf Gen 22 gelesen werden kann: Die Verdunkelung der Verheißung wird deren Garantie als Eid entgegengesetzt. Absolut gesehen impliziert dies eine vorhellenistische Ansetzung von Gen 22, zumal dies mit der literarischen Einbindung von Gen 22 in den Pentateuch<sup>123</sup> ohnehin naheliegt: Am Pentateuch ist zwar noch partiell bis in die Makkabäerzeit gearbeitet worden, allerdings kaum mehr durch Einfügung ganzer Erzählblöcke, sondern vielmehr durch einzelne Retuschen<sup>124</sup>, so dass er in seiner Substanz – zu der Gen 22 zu zählen ist – als eine perserzeitliche Größe zu gelten hat<sup>125</sup>.

---

Anm. 23) in die Makkabäerzeit, die auch komplizierte Thesen zur Bezeugung von Gen 22 in der LXX nach sich ziehen würde.

<sup>121</sup> Zukunft, 201f. Vgl. zu Gen 22 auch ders., Art. Versuchung, TRE 35, Berlin/New York 2003, 44-47.

<sup>122</sup> Vgl. dazu Schmid, Erzväter, 290–301.

<sup>123</sup> Zu seinem »Abschluss« in der Perserzeit vgl. Schmid, Erzväter, 290f (Lit.). Für eine nachexilische Ansetzung ist im Weiteren auch das *deus ex machina* -Motiv in Gen 22 zu vergleichen, das Gen 22 auffällig mit den griechischen Tragödien verbindet (vgl. A. Spira, Das *deus ex machina* Motiv bei Sophokles und Euripides, Regensburg 1960, dort den Hinweis auf das durchgängige Motiv »halt ein!« 139 Anm. 114) – mit dem theologisch bezeichnenden Unterschied, dass der *deus ex machina* in Gen 22 eine *von Gott selbst* herbeigeführte, scheinbar ausweglose Krise löst. Für die alttestamentliche Theologiegeschichte vgl. ferner die Überlegungen zu »Himmelsoffenbarungen« von K. van der Toorn, Sources in Heaven: Revelation as a Scholarly Construct in Second Temple Judaism, in: U. Hübner/E.A. Knauf (Hgg.), Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnarî für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag, OBO 186, Fribourg/Göttingen 2002, 265–277.

<sup>124</sup> Vgl. die Hinweise bei Schmid, Erzväter, 21f mit Anm. 125 (Lit.).

<sup>125</sup> In die Perserzeit weisen auch archäologische Hintergründe zur Bevölkerungszahl in Palästina. Das Thema »Rückgabe der Verheißungsgabe« wird in Gen 22 an der Mehrungsverheißung – die an der Person Isaaks hängt – exemplifiziert und es lässt sich zeigen, dass das Problem der Dezimierung der Bevölkerung besonders in der Perserzeit virulent war. Betrachtet man die siedlungsgeschichtliche Entwicklung in Benjamin und im Judäischen Bergland, so ist das Resultat sprechend (vgl. C.E. Carter, The Emergence of Yehud in the Persian Period. A Social and Demographic Study, JSOT.S 294, Sheffield 1999, 235f, mit extensiver Begründung von Methodologie und Datenerhebung 172–248 [Lit.]; s. auch O. Lipschits, Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E., in: J. Blenkinsopp/ders. [Hgg.], Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period, Winona Lake 2003, 323–376):

Benjamin			Judäisches Bergland		
	Ortslagen	% Veränderung		Ortslagen	% Veränderung

Von seiner sachlichen Ausrichtung her steht Gen 22 in einer eigentümlichen Kontinuität und Diskontinuität zur priesterlichen Theologie: Mit ihr verbunden ist Gen 22 durch die Zentralstellung von Abraham und der an ihn ergangenen Verheißung. Gen 22 setzt sich aber gleichzeitig von ihr – und der chronistischen Theologie – ab durch die Subordination des Opfers unter die »Gesinnung« des Opferherrn und die spirituelle Aufweitung der Zionstheologie: »Gottesfurcht« (im Sinn von Gen 22) kann zur Chiffre von »Jerusalem« als Ort der heilvollen Präsenz Gottes werden.

Auch zur (jüngeren) Weisheitsüberlieferung setzt sich Gen 22 in besonderer Weise ins Verhältnis. Mit seiner spezifischen Interpretation von »Gottesfurcht« (V. 12) steht Gen 22 in der Nähe der sachlichen Zusammenführung von »Gesetz und Weisheit« in den späten Pentateuchschichten<sup>126</sup>. Bezeichnend ist allerdings, dass die Annäherung von »Gesetz und Weisheit« in Gen 22 über den Gehorsam gegenüber einem aktuell ergehenden Gebot Gottes und nicht gegenüber dem Gesetz (vgl. Gen 26,5) geleistet wird.

Schließlich dürfte Gen 22 auch implizit Aussagen des *corpus propheticum* bedacht haben<sup>127</sup>, wenngleich hier die Berührungen eher thematischer Natur sind: Das Sachproblem von Gen 22 betrifft nicht nur die Verheißungen der Gen, sondern auch jene der Prophetenbücher, die im kanonischen (wie wohl auch im protokanonischen) Leseablauf auf die Geschichtsbücher des Alten Testaments folgen, die für die Entstehungszeit von Gen 22 offenbar noch nicht in Tora und Vordere Propheten separiert worden sind. Von Gen 22 her gilt auch für die prophetischen Heilsverheißungen: Mögen sie auch scheinbar von Gott zurückgenommen werden, mögen sie auch von Israel zurückgegeben werden müssen, ihr Bestand bleibt auch durch ihre elementarsten Gefährdung hindurch gewährleistet.

EZ I	45		EZ I	18	
EZ II	157	+250	EZ IIA	33	+83
			EZ IIB	86	+160
			EZ IIC	122	+42
			EZ IID	113	-7
Pers. Z	39	-75	Pers. Z	87	-23
Hell. Z.	163	+320	Hell. Z.	98	+13

Umgemünzt auf die Bevölkerungszahl kommt Carter in seinen Berechnungen zum Schluss, dass »the population of the province [sc. Yehud] in the Persian period was about one-third of that in the previous period« (247) – was einen dramatischen Rückgang bedeutet. Vor diesem Hintergrund bekommt die Thematik von Gen 22 eine eigene Note zeitgeschichtlicher Aktualität.

<sup>126</sup> Vgl. o. Anm. 81.

<sup>127</sup> Zu Mi 6,6–8 vgl. o. Anm. 60 sowie Kaiser, Bindung, 223.